



ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS TUPINAMBÁ

FLORESTAN FERNANDES

Interrogando dados "velhos" como os relatos quinhentistas e seiscentistas e integrando-os em nova configuração, o Prof. Florestan Fernandes construiu uma das mais sérias contribuições para as ciências humanas no Brasil. Seu livro, ora editado pela Difusão Européia do Livro, na Coleção "Corpo e Alma do Brasil", representa tanto um esclarecimento decisivo para o estudo de nossa sociologia primitiva, como uma contribuição de alto nível teórico para a sociologia em geral.

O presente trabalho, tese de Mestre em Ciências Sociais pela Escola de Sociologia e Política do Estado de São Paulo, consiste na coordenação de dados sobre a cultura material e a religião dos Tupinambá, trazendo interessantes sugestões para as Ciências do Homem e, especialmente, para a Etnologia brasileira.



UMA EDIÇÃO DA
DIFUSÃO EUROPEIA DO LIVRO

FLORESTAN
FERNANDES

★

Organização
Social
dos
Tupinambá

DIFUSÃO
EUROPÉIA
DO LIVRO

FLORESTAN FERNANDES

ORGANIZAÇÃO SOCIAL
DOS

TUPINAMBÁ



"CORPO E ALMA DO BRASIL"
DIFUSÃO EUROPEIA DO LIVRO

ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS TUPINAMBÁ

FLORESTAN FERNANDES

Para testemunhar da valia desta obra que a Difusão Européia do Livro vem de reeditar oportunamente, ninguém melhor que os mestres da matéria. Com eles, pois, a palavra.

“O valor principal do presente trabalho, aliás, aceito como tese de Mestre em Ciências Sociais pela Escola de Sociologia e Política de São Paulo, consiste na coordenação de dados sobre os Tupinambá não devidamente aproveitados nos estudos de Métraux sobre a cultura material e a religião desses índios. Com isso, porém, não quero dizer somente que o livro de Florestan Fernandes “enche uma lacuna”. Seu autor pensa com audácia e penetração. Dando à obra caráter às vezes hipotético, enriqueceu-a com sugestões interessantíssimas que fertilizarão amplamente as ciências do Homem e, especialmente, a Etnologia Brasileira. Embora certas interpretações permaneçam controversas, por exemplo, a dos ritos ligados ao complexo da antropofagia como sendo “a forma assumida pelos ritos de iniciação na sociedade tupinambá”, não se poderá mais tratar dos índios do Brasil sem tomar em consideração o magnífico trabalho sobre a *Organização Social dos Tupinambá*”. (HERBERT BALDUS, *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo. Serviço de Comemoração Cultural, São Paulo, 1954.)

“O livro que Florestan Fernandes acaba de publicar, sob o título acima, é uma das mais importantes contribuições da jovem escola paulista de sociologia aparecidas nos últimos anos. Porque bem se pode falar de uma jovem escola paulista de sociologia, caracterizada pelo cuidado que dedica à complexidade do real, pela utilização da antropologia, do folclore, da etnografia, mas submetidos à crítica rigorosa da conceituação sociológica, modesta em suas conclusões, mas nada avançando sem longas e inteligentes pesquisas; e que bem se distingue das jovens escolas de sociólogos agrupados em redor de Gilberto Freyre ou de Pontes de Miranda. Como os primeiros, os sociólogos de São Paulo dedicam-se ao estudo das realidades brasileiras, mas não pretendem recomençar *Casa Grande & Senzala*. Como os segundos, preocupam-se com uma conceituação sistemática, sem permanecer na axiologia, muito menos nas analogias matemáticas; imergem os conceitos nos fatos e os corrigem ao contato desses fatos. (...) No fundo, trata-se de sociologia sobre documentação etnográfica; mas em que a sociologia fixa os quadros de referência, fornece as visões interpretativas, facilita a compreensão, sistematiza os resultados descobertos, mas jamais se superpõe à documentação etnográfica para violentá-la. (...) O

(*Continua na outra dobra*)

ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS TUPINAMBÁ

CORPO E ALMA DO BRASIL

Direção do
Prof. Fernando Henrique Cardoso

XI

Novembro de 1963



FLORESTAN FERNANDES

ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS TUPINAMBA

2ª Edição Revista e Ampliada

Renato Nicolai

DIFUSÃO EUROPÉIA DO LIVRO
Rua Marquês de Itu, 79
Rua Bento Freitas, 362 - 6.º
SÃO PAULO



Direitos exclusivos da
Difusão Européia do Livro
São Paulo

A
FERNANDO DE AZEVEDO
*êste trabalho é dedicado como testemunho
de amizade e admiração.*

PREFÁCIO A SEGUNDA EDIÇÃO

Com bastante alegria escrevo estas linhas. Quem teria, há quinze anos, imaginado que um trabalho como a *Organização Social dos Tupinambá*, redigido com a única preocupação de esgotar todos os recursos científicos, para apresentar a poucos especialistas uma tese de Mestre em Ciências Sociais, encontraria tanta ressonância. Nem o autor e provavelmente nem o corajoso editor. O assunto parecia de pouco interesse e a maneira de tratá-lo não era nada convidativa para o grande público. Mas é que Florestan Fernandes fez uma bela carreira e com ele, por assim dizer, fizeram bela carreira também os históricos índios Tupinambá.

A presente obra, depois de ser aprovada pela banca examinadora dos cursos pós-graduados da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, recebeu consagração ampla, obtendo o maior prêmio das Letras Brasileiras, o prêmio Fábio Prado. Depois teve suas aventuras. A editora, em pouco tempo, foi vítima de falta de faro comercial, ou para dizer mais bonito, de cândido idealismo. Faliu. Desde então tenho recebido numerosas cartas de diversas partes do País e do exterior pedindo o livro. É que este tinha se tornado célebre junto com o autor e seus inseparáveis Tupinambá.

Estes índios já tinham tido muitos propagandistas, desde Hans Staden até Alfred Métraux. O prefácio à primeira edição trata ligeiramente disso. Mas nunca esses antigos donos do litoral brasileiro foram tão raioxisados e exibidos de todos os lados como pelo grande penetrador de fenômenos sociais Florestan Fernandes.

A eles se refere o seu "Ensaio de análise crítica de contribuição etnográfica dos cronistas para o estudo sociológico da guerra entre populações aborígenes do Brasil quinhentista e seiscentista", publicado em 1949, portanto no mesmo ano que a *Organização Social dos Tupinambá*, na *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, volume III, págs. 7-128, com o subtítulo "A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá", e reproduzido no ano de 1958 em seu livro *A Etnologia e a Sociologia no Brasil*, págs. 79-176. Dos mesmos índios trata a monumental tese de doutoramento intitulada "A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá", saída na mesma revista, volume VI, São Paulo, 1952, págs. 7-425, da qual foi traduzido para o francês um capítulo, "La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba", *Journal de la Société des Américanistes*, N. S., vol. XLI, fasc. I, Paris, 1952, págs. 139-220. Florestan Fernandes os estuda, por fim, no brilhante artigo "Os Tupi e

a Reação Tribal à Conquista", inserto na *História Geral da Civilização Brasileira*, vol. I, São Paulo, 1960, págs. 72-86, e reimpresso no livro *Mudanças Sociais no Brasil*, São Paulo, 1960, págs. 287-310.

Não se limitou, porém, a atividade científica do nosso autor ao estudo daqueles indígenas. Alargando os seus interesses, escreveu o grande ensaio sobre "Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil", capítulo I do livro *A Etnologia e a Sociologia no Brasil* e inserto na sua versão inglesa na *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, volume XI, São Paulo, 1959, págs. 7-69. Na esfera do folclore, realizou em 1941 uma pesquisa que deu belos frutos, como o demonstram os ensaios coligidos em *Folclore e Mudança Social na Cidade de São Paulo*, S. Paulo, 1961, 475 págs., livro que reúne trabalhos publicados entre 1942 e 1959, e que inaugura nova orientação na análise dos temas folclóricos brasileiros. Com Roger Bastide, projetou e levou a efeito ampla investigação, patrocinada pela UNESCO, sobre a situação de contato entre negros e brancos na Cidade de São Paulo, cujos marcantes resultados aparecem no trabalho publicado pelos dois autores em *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*, São Paulo, 1955, do qual foi tirado em seguida (1959), segunda edição autônoma, sob o título *Brancos e Negros em São Paulo*, XIX e 371 págs.

Com a obtenção, em 1955, de uma cadeira de Sociologia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, da qual foi assistente desde 1945, o Professor Florestan Fernandes dedicou-se, cada vez mais, a esta disciplina. Além de *A Etnologia e a Sociologia no Brasil*, cuja segunda parte (págs. 179-244), é intitulada "A Sociologia em uma Sociedade em Mudança" e a terceira, págs. 245-327, "Folclore e Ciências Sociais", apareceram as importantes obras *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica*, São Paulo, 1959, XIX e 378 págs., *Mudanças Sociais no Brasil*, São Paulo, 1960, 401 págs., e *Ensaio de Sociologia Geral e Aplicada*, São Paulo, 1960, 423 págs. Com elas, Florestan Fernandes tornou-se o líder da Sociologia Brasileira moderna.

Nunca, porém, tal liderança poderia ser perfeita sem contato diretamente pessoal. Quero lembrar, apenas, do inoxidável simpósio sobre comunidades humanas no Brasil, organizado por Florestan Fernandes em 1954, para o XXXI Congresso Internacional de Americanistas, e dos discípulos mais eminentes do mestre Florestan: o etnólogo Roberto Cardoso de Oliveira e os sociólogos Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni.

Conclusão: a *Difusão Européia do Livro* agiu inteligentemente, pois percebeu que a *Organização Social dos Tupinambá* já se tornou obra clássica, devendo, portanto, ser reeditada.

HERBERT BALDUS

São Paulo, abril de 1963.

NOTA EXPLICATIVA

Este livro foi escrito entre fins de 1946 e começos de 1947, e publicado no início do segundo semestre de 1949 pelo Instituto Progresso Editorial, inaugurando a Coleção Trópico, dirigida por Sérgio Buarque de Holanda. Sofreu as vicissitudes de todos os livros lançados por aquela editora, que encerrou suas atividades de forma inesperada. De início, teve má distribuição; em seguida, foi vendido pelas ruas; depois, tornou-se raro, sem ser uma raridade... Por duas vezes fui convidado a reeditá-lo. Mas, francamente, não sabia o que fazer. Obra de início de carreira e mero ponto de apoio para fazer um trabalho mais ambicioso (escrito com vagar até 1951, e que, a pretexto de analisar o padrão aborígene de guerra, é uma interpretação sistemática da sociedade tupinambá), sempre suscitou em mim avaliações desencontradas. Ora a estimava com compreensível orgulho e empenho amoroso; ora sentia-me propenso a refundi-la. O fato indiscutível é que os nossos livros levam consigo e perpetuam as nossas limitações, tanto as passageiras, quanto as insanáveis. Ao escrever a *Organização Social dos Tupinambá*, procedi com certa rigidez e integridade intelectuais ingênuas. Parecia-me que se impunha fazer, antes e acima de tudo, uma tentativa pura e simples de reconstrução histórica — ou seja, uma monografia de caráter predominantemente descritivo. A partir daí seria possível e legítimo algo mais ambicioso, pois se conheceria com maior segurança a morfologia aproximada daquela sociedade tribal.

Essas razões foram explicadas com coragem juvenil e, segundo penso, com clareza meridiana na introdução e em outras partes da monografia. Não obstante, não encontraram compreensão no espírito da crítica mais severa, como se fôsse imperioso lidar abstratamente com problemas teóricos, mesmo quando a prudência recomenda o contrário. Apanhado de surpresa por restrições tão imprevistas, acabei supondo que o melhor seria refundir o trabalho, ampliando seus objetivos empíricos e teóricos. Na medida em que escrevia *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, e, principalmente, através do duro trabalho que me impus no estudo do manuscrito de Thevet e no reexame das principais fontes compulsadas, dei-me conta de que me entregara à inspiração certa. Os que pensam que se pode ir mais longe, com relativa segurança e com respeito à objetividade, esquecem-se da precariedade da documentação disponível e da diferença que existe entre o avançar com base nos dados de fato e o progredir em termos de conjecturas prováveis, fornecidas por teorias etnológicas ou

sociológicas. Não sou contra o uso dessas conjecturas; até as coloquei em prática com razoável ousadia ao estudar os Tupinambá. Mas, sempre com certo critério, para evitar que os dados se calassem, falando em lugar deles explanações válidas de modo geral ou penosamente adaptáveis às condições de integração e de funcionamento da sociedade tupinambá. Aos poucos, acabei por contentar-me com o que havia feito, ainda que reconhecendo que certas lacunas não se justificam mesmo numa obra de teor descritivo.

Isso não me eximia de uma revisão do livro — não para pô-lo em dia. Tão-somente para corrigir alguns lapsos graves (que a crítica severa não descobriu e tive de levantar por minha conta) e para suprimir uma ou outra enormidade semântica. No mais, o livro sai como foi escrito, sem retoques para disfarçar as limitações de que padecia (e que eram ou ainda são as limitações do A.). As referências às fontes foram mantidas conforme ao critério original: são seletivas e, às vezes, mero ponto de referência ao caráter e ao teor da documentação disponível. Como depois realizei um estudo crítico das fontes, os leitores mais exigentes encontrarão nêles outros elementos para fazer melhor juízo de minha capacidade de lidar com documentos históricos¹. Aqui ou ali, agreguei alguma informação essencial, descoberta graças ao aproveitamento do manuscrito de Thevet ou à pertinência com que venho lidando com as contribuições primordiais dos cronistas. No resto, o leitor que quiser inteirar-se sobre a evolução de minhas idéias e interpretações a respeito dos Tupinambá terá de ler a segunda obra, mencionada acima. Entre elas não existe nenhuma sorte de incompatibilidade. Aqui estão os alicerces, que me permitiram ir mais longe, na explicação da estrutura e dinâmica do padrão aborígene de sociedade tribal.

Com o tempo, ganhei perspectiva e uma espécie de relativismo crítico para apreciar o significado deste livro. No início, sentimo-nos presos aos nossos livros, como se alguma dificuldade insuperável tolhesse a nossa visão de conjunto. Pouco a pouco, o complexo de posse e de identificação vai-se desfazendo, a insegurança, a arrogância, a ânsia de afirmação ganham novas latitudes: o que parecia “nosso por dentro” e “para sempre” acaba como “um livro como os outros”. O A. se reeduca; não só fica imune ao que poderia parecer, em certo momento, a indiferença agressiva do meio letrado ou a crueldade exasperante da crítica tendenciosa; aprende a cuidar de suas feridas, exercitando-se na arte de examinar com atenção o produto de seu labor intelectual de fora para dentro. Tudo se passa como se o livro fôsse escrito por “outro” e como se, em coisas fundamentais, o livro ganhasse existência autônoma. Esse conjunto de experiências levou-me a julgar a

(1) Cf. “A Análise Funcionalista da Guerra: Possibilidades de Aplicação à Sociedade Tupinambá. Ensaio de análise da contribuição etnográfica dos cronistas para o estudo sociológico da guerra entre populações aborígenes do Brasil quinhentista e seiscentista”, separata da *Revista do Museu Paulista* (Nova Série-Volume III, S. Paulo, 1949, págs. 7-128); reproduzido em F. Fernandes, *A Sociologia e a Etnologia no Brasil*, Editôra Anhambi S.A., S. Paulo, 1958, capítulo II.

Organização Social dos Tupinambá como uma peça de nosso processo de autoconsciência histórica. Ela é mais útil aos nossos intentos de reconstruir o passado da sociedade brasileira, que aos propósitos diretos das investigações etnológicas e sociológicas, consideradas em si mesmas. Em outras palavras, ela responde ao modo pelo qual podemos imaginar no momento e com os recursos oferecidos pelas ciências sociais de nossos dias, a situação do Brasil na época da conquista, tendo-se em vista a principal parcela de povos aborígenes que se defrontaram com os europeus e tentaram oferecer-lhes alguma resistência organizada e ativa. Se o capítulo I traça o quadro da sua distribuição espacial e dos entrecosques que culminaram com o seu desaparecimento da cena histórica, os demais retratam o seu estilo de vida, os valores que configuraram o seu padrão de cultura e definiram a sua concepção da natureza humana. É como se procurássemos captar o marco zero do processo histórico de desenvolvimento da sociedade brasileira, assinalando como se caracterizava a situação humana pré-cabralina, que foi destruída, mas ainda assim condicionou por algum tempo a colonização portuguesa.

Daí a convicção, que tenho, de que uma reedição podia justificar-se, senão pelo valor científico do livro, pelo menos por sua utilidade, como representação de um passado remoto, que continua mal conhecido. Ele nos afeta menos que o nosso presente ou que o nosso passado imediato. Mas, quem poderia dizer que ele não nos marcou de algum modo profundo? A sociedade brasileira começou a ser construída por aquela ocasião e com aqueles materiais. Por mais longínqua que nos pareça, hoje, a influência do indígena “em nossa civilização”, não devemos ignorar esse ponto de partida, pois ele define um marco histórico e sugere um padrão de coexistência, que se alicerçou na capacidade de resistência, de fusão ou de dissolução que a ordem tribal, como ela existia em terras brasileiras, erigiu diante do colonizador vitorioso². À luz de tais raciocínios, o interesse histórico pelos primitivos povoadores do Brasil é perene. Quando declinar ou mesmo desaparecer o interesse científico deste livro, de ângulo etnológico ou sociológico, ele ainda será uma coligação de testemunhos sobre uma época vital de nossa formação sócio-cultural e, portanto, uma contribuição de algum valor histórico. Eis por que concordei com esta segunda edição, animando-me a crer que ela poderá alargar, em algum sentido, o horizonte daqueles que anseiam por conhecer, objetivamente as condições de vida imperantes no Brasil na época da “descoberta”, da “conquista” e da “colonização”.

(2) Alguns aspectos da reação dos Tupi à “conquista” e à “colonização” são mencionados em F. Fernandes, “Antecedentes Indígenas: organização social das tribos tupis”, in Sérgio Buarque de Holanda, *História Geral da Civilização Brasileira: I — A Época Colonial* (tomo 1, do Descobrimento à Expansão Territorial), Difusão Européia do Livro, S. Paulo, 1960, págs. 72-86; reproduzido em F. Fernandes, *Mudanças Sociais no Brasil*, Difusão Européia do Livro, S. Paulo, 1960, Capítulo XI.

Agradeço ao Dr. Herbert Baldus, padrinho generoso da edição anterior, que me honrou sobremaneira, redigindo prefácio especial para a nova edição. Ao mesmo tempo, gostaria de agradecer o empenho do Dr. Fernando Henrique Cardoso, de incluir este livro na Coleção Corpo e Alma do Brasil, que dirige com tão elevados méritos, e de externar meu reconhecimento à Difusão Européia do Livro, que toma a si os riscos da reedição.

São Paulo, 13 de abril de 1963

F. F.

N. B. — Na presente edição, algumas referências às fontes foram transpostas para o texto, quando repetidas. Para economizar espaço, as notas foram compostas em seqüência, o que requer certa atenção do leitor. Por fim, foram suprimidos, por motivos de ordem financeira, as ilustrações iconográficas e o índice analítico.

INTRODUÇÃO

ESTA introdução destina-se ao esclarecimento de algumas questões de importância capital para a compreensão da presente monografia. Pois nela pretendo discutir o conceito de organização social e indicar a forma sob a qual foi tratado no estudo da sociedade Tupinambá. Antes, porém, seja-me permitido dizer duas palavras sobre a escolha do tema e a utilização exclusiva do vocábulo Tupinambá.

Como indica o Dr. Herbert Baldus, no prefácio com que enriqueceu gentilmente esta obra, faltava na bibliografia etnológica um estudo sistemático sobre a organização da sociedade Tupinambá. Aliás, pouco se sabia de concreto sobre a riqueza dos dados disponíveis e a possibilidade de seu aproveitamento científico. Três experiências conduziram-me decisivamente, entretanto, a dedicar minha atenção ao referido problema e a supor ser possível uma investigação dessa natureza. A análise das obras de Hans Staden e Gabriel Soares, que fiz por indicação do Dr. Herbert Baldus, revelou-me a existência de um rico material descritivo. Embora fragmentariamente, os dois quinzentistas lançaram bastante luz sobre vários aspectos da organização social dos Tupinambá. Posteriormente, dediquei-me ainda, de colaboração com o Dr. Donald Pierson, a uma pesquisa sobre os contatos dos brancos com os Tupí localizados em São Paulo. A coleta dos dados, relativos aos primeiros decênios da colonização portuguesa, convenceu-me da necessidade de fazer um trabalho preliminar, em que fôssem aproveitadas as informações e descrições fornecidas pelos cronistas do século XVI. A discussão dessas questões nos seminários de etnologia imprimiu novo rumo às minhas preocupações. O Dr. Herbert Baldus, especialmente, acreditava ser possível um trabalho de caráter exaustivo, que abrangesse todas as fontes relativas aos Tupí da costa brasileira. Sem saber exatamente quais seriam as proporções da pesquisa, comecei o fichamento analí-

tico das principais obras quinhentistas. Pouco a pouco verifiquei que a documentação tinha alguma consistência e que poderia descrever, de um ponto de vista sistemático, a organização social dos grupos tribais aborígenes, localizados nos atuais Estados do Rio de Janeiro e da Bahia. Orientando-me pelas conclusões de historiadores e de etnólogos, sobre as migrações dos Tupinambá, estendi as investigações aos grupos tribais situados no Maranhão, Pará e Amazonas. Isso obrigou-me a ampliar os limites históricos delineados inicialmente e a considerar também algumas obras do século XVII. Dentro dos recursos disponíveis, a marcha das pesquisas atingira o ponto culminante, e o estudo, teoricamente pelo menos, assumia novas proporções, tendo possibilidades de tornar-se completo.

O critério inicial de seleção das informações, por sua vez, consistia em reunir todos os dados de provável interesse sociológico. Os problemas teóricos deveriam ser extraídos e formulados em termos do próprio material sistematizado. Assim, logo verifiquei a conveniência de aproveitar uma parte dos dados, a mais rica e importante, para o estudo da organização social daqueles grupos tribais. O material excedente foi reservado para outros trabalhos futuros (um sobre a função social da guerra na sociedade Tupinambá e outro sobre os processos de destribalização, provocados em consequência dos contatos com os brancos)¹. Quanto à organização social, como verá o leitor, os dados permitiram apenas descrever a morfologia e a organização dos grupos locais, o sistema de parentesco, as categorias de idade e as formas tradicionais de dominação. Entretanto, penso que o valor do trabalho não foi prejudicado por suas prováveis insuficiências. Deve-se tomar em consideração, particularmente, o fato de tratar-se de uma situação toda especial. Os critérios de avaliação crítica e as expectativas teóricas precisam ajustar-se aos próprios limites materiais da pesquisa. Em outras palavras, as possibilidades de investigação circunscreviam-se estritamente às observações deixadas nos documentos

(1) Depois da publicação desta obra, foram editadas: *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, Museu Paulista, S. Paulo, 1952; "Antecedentes Indígenas: Organização Social das Tribos Tupís", in Sérgio Buarque de Holanda (organiz.), *História Geral da Civilização Brasileira*, Difusão Européia do Livro, S. Paulo, 1960 (Vol. I — Tomo 1, págs. 15-29). Neste trabalho analisei alguns aspectos da situação de contato em que os Tupinambá se viram envolvidos e suas consequências no processo de destribalização. O estudo global

históricos, atualmente acessíveis à manipulação e à análise científicas. Deve, pois, ficar bem claro o seguinte: neste trabalho, realizei o que se pode fazer realmente, e não o que, do ponto de vista científico, seria ideal fazer-se. Como esta limitação é imposta em virtude do caráter mesmo da investigação, e não afeta a consistência dos resultados teóricos obtidos, é óbvio que ela não altera em nada a importância desta obra. Na sua forma atual, ao contrário, procura suprir uma das mais sérias lacunas da bibliografia etnológica sul-americana.

O termo tupinambá é empregado nesta monografia para designar o conjunto de grupos tribais descritos sob este nome nas fontes compulsadas. Assim, estão compreendidos neste estudo os grupos tribais Tupí que, na época da colonização do Brasil, entraram em contato com os brancos no Rio de Janeiro e na Bahia; e os grupos tribais Tupí que, depois, povoaram o Maranhão, o Pará e a Ilha dos Tupinambaranas. (Veja-se Capítulo 1.) Todos os grupos tribais Tupí constituíam ramos de um tronco comum e provavelmente tiveram um mesmo centro de dispersão². A unidade lingüística e cultural dos referidos

dêses problemas, entretanto, ainda está por ser feito. — (2) Várias teorias tentam explicar, através do estudo dos movimentos migratórios dos Tupí e da análise da cultura dêses povos, onde está situado o centro de dispersão dos Tupí-Guaraní. É óbvio que é impossível — e tampouco é necessário — discutir aqui essas teorias. O leitor poderá encontrar uma apreciação crítica das mesmas em Métraux (*La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*, pág. 302 e segs.). As teorias fundamentais são expostas por: Carl Friedrich von Martius, *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkund Amerikas, zumal Brasiliens, I. zur Ethnographie*, Leipzig, 1867; Wilhelm Schmidt, *Ethnologia Sul-Americana*, tradução de Sérgio Buarque de Hollanda, Cia. Edit. Nacional, S. Paulo, 1942, págs. 214-215; Fritz Krause, *Beiträge zur Ethnographie des Araguaya-Xingu-Gebietes*, Congrès International des Americanistes, Compte-rendu da XXI sessão, 1925; Alfred Métraux, *La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*, pág. 306, e segs. As hipóteses de Métraux foram bem recebidas nos círculos etnológicos; veja-se especialmente: Walter Krickberg, *Etnologia de America*, trad. de P. Hendrich, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, pág. 178; S. Klimmek e W. Milke, "An Analysis of the Material Culture of the Tupi Peoples", in *American Anthropologist*, N. S., vol. 37, jan.-março de 1925, nº 1, Parte 1, págs. 71-91; Arthur Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira*, vol. I, Casa do Estudante do Brasil, R. de Janeiro, 1943, pág. 78 e segs.; Estêvão Pinto, *Os Indígenas do Nordeste*, vol. I, Comp. Ed. Nacional, S. Paulo, 1935, pág. 94 e segs.; veja-se ainda: Afonso de Freitas, "A Autoctonia dos Índios Brasileiros", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de S. Paulo*, 1906, tomo XIV, págs. 213-228; Moisés S. Bertoni, *Resumen de Prehistoria y Protohistoria de*

grupos tribais é acentuada nas próprias fontes. São abundantes frases do teor das seguintes: os *Potiguar* "cantam, bailam, comem e bebem pela ordem dos *Tupinambás*, onde se declarará miudamente sua vida e costumes, que é quase de todo gentio da costa do Brasil"; "e como no título dos *Tupinambás* se conta por extenso a vida e costume, que toca a mor parte do gentio que vive na costa do Brasil, temos que basta o que está dito até agora dos *Caetés*"³; "em tôda esta província há muitas e várias nações de diferentes línguas, porém uma é a principal que compreende algumas dez nações de índios: êstes vivem na costa do mar, e em uma grande corda do sertão, porém são todos êstes de uma só língua ainda que algumas palavras discrepem"⁴. Muito mais importantes que as observações singelas dos cronistas são, porém, os resultados das investigações etnológicas levadas a efeito por Alfred Métraux. Estudando a cultura material dos Tupí e a religião dos Tupinambá, êste autor põe em evidência a unidade cultural dos antigos Tupí. Ao mesmo tempo, apresenta algumas conclusões positivas sobre as tendências de desenvolvimento cultural divergente, observadas em alguns grupos Tupí, como consequência da sua dispersão em novos *habitats* e dos contatos com outros aborígenes, culturalmente distintos⁵. Quanto aos Tupinambá, considera sua cultura como sendo a primitiva e original do grupo Tupí e conclui: "em resumo, os Tupinambá se mostram a nós como um povo cuja civilização se compõe de elementos que têm um caráter homogêneo"⁶.

Parece-me lícito, portanto, o uso do termo Tupinambá para indicar os grupos tribais assim designados nas próprias fontes. Sabe-se atualmente que de fato êles constituíam grupos tribais distintos, espacialmente segregados e solidariamente diferenciados. Mas todos faziam parte de um grupo étnico básico, revelando em seu sistema sócio-cultural os mesmos traços fundamentais. Doutro lado, localizavam-se nas áreas em que os con-

los Paises Guaranies, Ed. J. E. O'Leary, Assunção, 1914, págs. 33-35, 40-41 e 47 e segs.; Colonel Langlois, *L'Amérique Pré-Colombienne et la Conquête Européenne*, E. de Boccard, Ed., Paris, 1928, págs. 20-79. — (3) Gabriel Soares, págs. 24 e 36. — (4) Cardim, pág. 170. — (5) Alfred Métraux, *La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*, op. cit., passim; especialmente, págs. 1-3, 7-8, 302-311; *La Religion des Tupinamba*, pág. 1, sobre a unidade dos antigos Tupí, cf., ainda Paul Kirchhoff: "Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas", in *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 63, Berlim, 1932, págs. 182-183. — (6) A. Métraux, *La Civilisation Matérielle*

tatos com os brancos foram mais intensos e regulares, desde o início da colonização. Os colonos franceses, portugueses, alemães, holandeses etc. distinguiam-nos assim de outros grupos Tupí (*Tupina*, *Tupiniquim*, *Potiguar*, *Caeté* etc.) e dos vários grupos tribais *Tapuia*⁷. O vocábulo tinha uma aplicação mais ampla no tratamento recíproco dos diversos grupos tribais Tupí, que em geral se inculcavam Tupinambá⁸. Os conhecimentos de que dispomos sobre os Tupí, é claro, subordinam-se às anotações deixadas pelos brancos em trato com os nativos. Por isso, considero muito justa a sugestão de Varnhagen no sentido de que se devem adotar os designativos genéricos, consagrados pelo uso⁹. Em resumo, a adoção do termo *Tupinambá*, para designar os grupos tribais Tupí descritos sob êste nome, tem apoio etnológico e histórico. O seu emprêgo, desde que as ressalvas feitas acima sejam levadas em devida consideração, é portanto legítimo.

*
* *
*

É sabido, como salienta Karl Mannheim, que o indivíduo "encontra uma situação herdada, com modos de pensamento que se adaptam à dita situação e com tentativas de melhorar as respostas herdadas ou de substituí-las por outras, que permitam enfrentar melhor as alterações e as mudanças dessa situação. Todo indivíduo se acha, pois, predeterminado, em duplo sentido, pelo fato de ter-se desenvolvido dentro de uma sociedade: de um lado, encontra uma situação estabelecida e, do outro, acha nessa situação modos preformados de pensamentos e de conduta"¹⁰. Em outras palavras a sociedade possui mecanismos especiais, através dos quais promove a adaptação dos indivíduos ao meio natural circundante e desenvolve o ajustamento recíproco de suas atividades e pessoas. É pouco apreciável, no entanto, o

des Tribus Tupi-Guarani, op. cit., pág. 304. — (7) Consulte-se Robert H. Lowie, "The Tapuia", in *Handbook of South American Indians*, vol. I, The Marginal Tribes; J. H. Steward (ed.), Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, *Boletim* n° 143, Washington, 1946, págs. 553-556.

(8) Plínio Ayrosa, cf. notas 71 e 167, in Lery, págs. 120 e 414; Arthur Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira*, op. cit., pág. 168. — (9) F. A. Varnhagen, *História Geral do Brasil*, vol. I, págs. 16-17 e 21; cf. também A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, pág. 1. — (10) Karl Mannheim, *Ideologia y Utopia*, trad. Salvador Echavarria, intr. Louis Wirth, Fondo de Cultura Económica, México,

acôrdo desenvolvido até o presente pelos sociólogos e etnólogos no estudo desses mecanismos. Após uma análise relativamente minuciosa das principais teorias que visam explicar a organização social¹¹, cheguei à conclusão de que existem diferenças radicais entre estas. Tais diferenças polarizam-se em torno do aparato conceptual e metodológico manipulado na investigação e na discussão dos problemas de organização social. Como a seleção dos aspectos da realidade a serem estudados depende diretamente da natureza do aparato conceptual e metodológico, cada teoria põe ênfase peculiar na análise de certas esferas do sistema organizatório. Assim, enquanto Durkheim, Radcliffe-Brown e Rivers preocupam-se especialmente com a constituição do meio social interno¹², Linton, Gordon e Barnett interessam-se mais pela integração dos padrões de comportamento em um sistema social¹³, autores como Wiese, Cooley, Park e Burgess concentram sua atenção nos diferentes tipos de interação e seus efeitos no ordenamento das atividades sociais¹⁴.

1941, pág. 3. — (11) Cf. item I, da *Bibliografia*. — (12) Emile Durkheim, *As Regras do Método Sociológico*, tradução J. Rodrigues Meréje, introd. Paul Arbousse-Bastide, S. Paulo, 1937, págs. 249, 279, 280, 283; idem, *La Division del Trabajo Social*, trad. Carlos G. Posada, Madri, Manoel Jorro, ed., 1928, pág. 300 e segs.; A. R. Radcliffe-Brown, "On the Concept of Function in Social Science", in *American Anthropologist*, N. S., vol. 37, julho-setembro, 1935, n° 3, Parte I, pág. 400; idem, "Sôbre Estrutura Social", in *Sociologia*, vol. II, 1942, cf. págs. 215-217; idem, *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1933, págs. 22-87; idem, "The Social Organization of Australian Tribes", in *Oceania* (Parts, I, II, III vol. I-N° 1, 1930, págs. 34-63, vol. I-N° 2, 1930, págs. 206-246; vol. I-N° 3, 1930, págs. 322-341, vol. I-N° 4, 1931, págs. 426-456); W. H. H. Rivers, *Social Organization*, ed. por W. J. Perry, Londres, e Nova Iorque, 1932, págs. 3-5. — (13) Ralph Linton, *O Homem: Uma Introdução à Antropologia*, trad. L. C. Vilela, Liv. Martins ed., S. Paulo, 1943, págs. 80, 110-124, 133-134; G. Gordon-Brown e James H. Barnett, "Social Organization and Social Structure", in *American Anthropologist*, N. S., vol. 44, 1942, págs. 31-36; ver também: Emílio Willems, *A Aculturação dos Alemães no Brasil*, Comp. Ed. Nacional, S. Paulo, 1946, pág. 42. — (14) C. H. Cooley, *Social Organization, A Study of the Larger Mind*, Nova Iorque, Charles Scribner's Sons, 1909, págs. 3-5, 21 e segs.; idem, *Social Process*, Nova Iorque, Charles Scribner's sons, 1920, págs. 19-29; Leopold von Wiese e Howard Becker, *Systematic Sociology, on the basis of the "Beziehungslehre" and "Gebildelehre"*, Nova Iorque e Londres, 1932, pág. 290; Robert E. Park e Ernest W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, The University of Chicago Press, 1924, passim; cf. também Donald Pierson, *Teoria e Pesquisa em Sociologia*, Edições Melhoramentos, S. Paulo, 1945, pág. 174; Max Lerner, "Social Process", in *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. 14, págs.

Outros antropólogos, como Sol Tax¹⁵, Warner e Lunt¹⁶, realizaram apreciáveis tentativas no sentido de completar o tipo tradicional de focalização dos problemas de organização social. Pertence aos segundos autores, aliás, uma definição bastante clara e delimitativa de organização social: "a organização social, ou organização secundária empregada por todos os grupos, inclui as formas de inter-relação, que constituem o sistema organizatório, o reconhecimento conceptual dessas formas (lógica secular), e as sanções usadas pelos indivíduos no sistema, para regular o comportamento rotineiro dos membros" (pág. 22).

É óbvio que este trabalho, por sua própria natureza, restringe nitidamente as possíveis obrigações do autor de assumir uma *posição* crítica diante das teorias indicadas. Uma discussão deste gênero afastar-nos-ia, provavelmente, do objeto restrito da presente monografia. E, não obstante, pouco contribuiria para a localização da mesma na teoria etnológica. Quanto ao conceito de organização social, adotado de fato na interpretação da sociedade Tupinambá, lembro ao leitor de que precisava ser suficientemente amplo e compreensivo, a ponto de permitir uma exploração tão extensa quanto profunda dos dados históricos disponíveis. Em se tratando de uma tentativa de reconstrução histórica, o número de situações da vida suscetíveis de receberem explicação científica torna-se uma questão de capital importância metodológica. Por isso, de acôrdo com o ponto de vista adotado neste trabalho, encaro a organização social como o conjunto de atividades, de ações e de relações sociais dos seres humanos em condições determinadas de existência social. É desnecessário dizer que tal conceituação de organização social abrange todos os tipos de comportamento: a) os comportamentos ligados às formas grupais de adaptação ao meio natural circundante, ao adestramento das capacidades biopsíquicas herdadas e à educação dos sentidos; b) os comportamentos subordinados às formas estandardizadas de controle e de ajustamentos recíprocos; c) os comportamentos vinculados aos modos preestabelecidos de pensamento, determinados em grande parte por *interesses* coletivos, restritos a certas cate-

148-151. — (15) Sol Tax, "Some Problems of Social Organization", in *Social Anthropology of North American Tribes*, Fred Eggan (ed.), The University of Chicago Press, Chicago, 1937, págs. 3-22. — (16) W. Lloyd Warner e Paul S. Lunt, *The Social Life of a Modern Community*, New Haven, Yale University Press, 1941, págs. 21-24.

gorias, camadas ou classes sociais. Em outras palavras, a *organização social de uma sociedade, em um momento dado, é definida como o conjunto de atividades, de ações e de relações humanas, de caráter adaptativo ou integrativo, ordenadas em uma configuração social de vida.*

Neste trabalho não me foi possível, contudo, aproveitar sistematicamente todas as possibilidades abertas por esse modo de encarar a organização social. Os dados compulsados são indiretos, fornecidos por observadores apenas interessados em transmitir aos compatriotas europeus as sensações e as experiências acumuladas por eles próprios no decorrer do intercâmbio social com os aborígenes. Embora a crítica histórica tenha revelado a veracidade e a riqueza das fontes fundamentais conhecidas¹⁷, a verdade é que as informações selecionadas e interpretadas nesta monografia apresentam sérias lacunas. É preciso atentar que lidei, principalmente, com descrições sobre "costumes" e com "curiosidades", isto é, com descrições irregulares daquilo que se poderia chamar na época de "vida social dos selvagens americanos". As possibilidades de relacionar os padrões de comportamento e os valores sociais, documentados por meio de descrições das fontes, com a conduta e a ação recíproca dos Tupinambá, são bastante limitadas, dependendo, por assim dizer, do acaso. É fato que a situação de contato favorecia a retenção de exemplos característicos, capazes de frisar as atitudes habituais e a mentalidade dos Tupinambá. Apesar disso, os dados e informações deixados excedem muito pouco às necessidades mínimas de exemplificação documentada do comportamento manifesto dos Tupinambá. A menos que violentasse os dados de fato, portanto, precisava obrigatoriamente restringir as explanações de caráter teórico. Do mesmo modo, a documentação relativa à estrutura social é relativamente pobre. Sociologicamente, o problema capital consiste, dêsse ponto de vista, em saber como o indivíduo age em virtude de ocupar determinado *status* na sociedade ou de pertencer a determinada camada ou grupo social, e não em saber se uma sociedade determi-

(17) "Com exceção das tribos incásicas, creio que não existe nenhuma nação sul-americana, atualmente extinta, sobre a qual fôssem deixados tantos documentos, como sobre os Tupinambá" (A. Métraux, *La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*, op. cit., pág. 3). Sobre o valor científico das fontes, cf. o mesmo autor, loc. cit.; e Robert H. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, George G. Harrap & Co. Ltda., Londres, 1937, pág. 6.

nada se compõe de um certo número de estruturas ou segmentos sociais, combinados entre si de uma maneira ou de outra; a forma de combinação dos segmentos não é significativa em si mesma, mas em consequência de sua importância na determinação do comportamento dos seres humanos. Todavia, estas informações também foram usadas com cautela, pois é melhor pecar por omissão, que por excesso de generalizações improváveis. Em resumo, através da documentação atualmente posta ao alcance dos investigadores, os aspectos essenciais da organização social, vinculados à estrutura social e aos processos de interação social, só podem ser conhecidos de modo parcial. Se ainda assim são significativos e têm grande valor analítico, é porque esclarecem e humanizam — isto é, referem ao comportamento humano — os fenômenos descritos predominantemente em termos do sistema tribal de padrões de comportamento.

Por isso, a marcha geral da exposição seguiu um ritmo analítico. Procurei documentar o mais rigorosamente possível todas as elaborações teóricas textuais, com o intuito deliberado de extrair de um material rico, mas muito desigual e de procedência não técnica, descrições e explanações cientificamente válidas. Assim, o conhecimento do sistema tecnológico e de algumas estruturas sociais parciais, como os grupos de caráter vicinal, o sistema de parentesco, as categorias de sexo e de idade, o conselho de chefes, abriu algumas perspectivas teóricas mais largas. Graças ao referido conhecimento, consegui ultrapassar as conclusões especiais, apresentadas sob a forma de condensação nos fins de itens ou de capítulos, propondo certas questões de caráter geral. Explica-se, dessa forma, o interesse dispensado nas últimas páginas deste trabalho à análise da consistência dos processos ecológicos em face das demais estruturas e processos da sociedade Tupinambá¹⁸. Do mesmo modo justifica-se a atenção dada a outras questões, como: a forma de combinação e de entrosamento das estruturas sociais parciais no sistema total das relações sociais Tupinambá¹⁹; as vincula-

(18') Na proposição desta questão, bem como na análise de boa parte dos dados expostos no capítulo II, utilizei, à medida do possível, o método de interpretação sugerido por E. E. Evans-Pritchard (cf. *The Nuer, Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, At the Clarendon Press, 1940, Cap. Oecology, pág. 51 e segs.). — (19) O referido método interpretativo foi explicitamente ligado a vários autores, como Durkheim, Rivers etc. Neste trabalho, procurei seguir as indicações de Marcel

ções dêste sistema total de relações sociais com o sistema religioso tribal²⁰. Em consequência da análise destas questões, fui levado a considerar outro problema. Trata-se da própria possibilidade de estudar o comportamento dos Tupinambá, em relação aos valores centrais da cultura tribal²¹. Cheguei, assim, a uma compreensão da organização social da sociedade Tupinambá mais profunda do que à primeira vista me parecia possível.

*
* *
*

Nesta parte do trabalho devo agradecer a esclarecida orientação que me foi dada pelo Dr. Herbert Baldus. Devo-lhe agradecer todos os esforços que fez no sentido de facilitar o desenvolvimento das pesquisas e da interpretação etnológica dos dados disponíveis. Esta obra, em sua forma atual, deve muito à sua sagacidade científica e, inclusive, à sua penetração psicológica, graças à qual pudemos trabalhar juntos durante quase três anos. Os meus colegas, Dr. Egon Schaden e o lic. Jörn Philipson, também me prestaram uma colaboração sob todos os aspectos apreciável. A ambos, devo o conhecimento das obras alemãs citadas no texto. Ao segundo, agradeço ainda o auxílio que me prestou, encarregando-se da crítica lingüística das listas dos termos de parentesco dos Tupinambá e da análise dos diagramas correspondentes. Ao Dr. Egon Schaden também agradeço diversas sugestões extraídas de nossas discussões sobre a importância da religião nas sociedades Tupí-Guaraní, e as informações sobre a ocorrência de determinados fenômenos em sociedades Tupí contemporâneas, que estão sendo estudadas por ele próprio, atualmente. Esta pequena lista seria incompleta se não mencionasse, especialmente, o significado que

Mauss, mais acessíveis em virtude da natureza do material compulsado (cf. "Fragments d'un plan de Sociologie Générale Descriptive", in *Annales Sociologiques*, série A — Fasc. I, F. Alcan, Paris, 1934, págs. 1-56). — (20) Preciso indicar que, inicialmente, não tinha nenhum propósito deliberado de fazer tal comparação. A própria proeminência do sistema religioso na sociedade Tupinambá levou-me à análise dêste problema. — (21) Nesse sentido, aproveitei o método aplicado por Margaret Mead e seus colaboradores no estudo dos processos sociais em sociedades não letradas (cf. Margaret Mead (ed.), *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*, McGraw-Hill Book Co., N. Iorque e Londres, 1937, págs. 458-511; e, também William F. Ogburn e Meyer F. Nimkoff, *Sociology*, The Riverside Press Cambridge, 1940, págs. 356-359).

as relações com o Dr. Sérgio Buarque de Hollanda tiveram para mim. A elas devo vários esclarecimentos sobre questões bibliográficas, relacionadas às fontes compulsadas, e importantíssimos estímulos. Cumpre-me ainda agradecer a gentileza do Dr. Sérgio Milliet, a quem devo a franquia de vários livros raros — dentro dos regulamentos do serviço correspondente na Biblioteca Municipal — para reproduções fotostáticas. Enfim, preciso mencionar o fato de que êste trabalho só se tornou possível graças ao subsídio financeiro que me foi concedido pela Escola de Sociologia e Política durante o ano de 1946 e o primeiro semestre de 1947. Nesse sentido, não foi menos importante a cooperação da cadeira de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo, enquadrando êste trabalho nas minhas atividades normais naquela cadeira e financiando o serviço fotográfico²².

Pela informação teórica dêste trabalho, devo muito aos meus antigos mestres da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras e da Escola de Sociologia e Política. Utilizei-me largamente de experiências colhidas, entre outros, nos cursos do Professor Roger Bastide, sobre sociologia primitiva, psicologia social e sociologia econômica; do Dr. Fernando de Azevedo, sobre a sociologia da técnica; do Dr. Emílio Willems, sobre antropologia social e cultural; do Dr. Plínio Ayrosa, sobre etnografia; do Dr. Herbert Baldus, sobre etnologia do Brasil; do Dr. Kalervo Oberg, sobre métodos, processos e técnicas de pesquisas em antropologia; do Dr. Donald Pierson, especialmente sobre ecologia humana e organização social.

Ao apresentar êste trabalho à Divisão de Estudos Pós-Graduados da Escola de Sociologia e Política, para a obtenção do grau de mestre em ciências sociais, tive o prazer de ver reconhecido, por alguns daqueles mestres e pelos Drs. Otávio da Costa Eduardo e Mário Wagner Vieira da Cunha, o esforço dispensado nesta monografia e o valor científico da mesma para o conhecimento dos Tupinambá. Fiquei grato, então, aos Drs. Herbert Baldus, Donald Pierson, Emílio Willems, Kalervo Oberg, Mario Wagner Vieira da Cunha e Otávio da Costa Eduardo pelas sugestões de que julgaram digno o presente estudo.

(22) A documentação iconográfica fornecida pelas fontes quinzentistas e seiscentistas é muito rica. Na forma de tese, êste trabalho foi ilustrado com 59 gravuras, de grande importância para o conhecimento da organização social dos Tupinambá.

Na revisão dos originais para a defesa de tese recebi a valiosa colaboração da licenciada Maria de Lourdes Ramos de Carvalho e de minha espôsa, Myriam Rodrigues Fernandes. A ambas agradeço os fatigantes serviços, que então me prestaram com tanta generosidade. A fim de preparar os originais para edição sob a forma de livro, devo agradecer aos editôres pelo espírito cooperativo que revelaram e, em particular, a Paulo Duarte, cujo interesse pelo trabalho muito me honrou e a quem devo uma contribuição importante: a escolha de um competente especialista para a confecção dos desenhos dos diagramas de parentesco.

CAPÍTULO I

A DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DO TUPINAMBÁ

OS GRUPOS tribais, descritos sob o nome de Tupinambá pelos cronistas, ocuparam, do século XVI ao XVII, regiões situadas tanto no Brasil meridional como no Brasil setentrional. Neste capítulo pretendo fazer exclusivamente um esboço da distribuição espacial desses grupos tribais, visando facilitar sua localização no tempo e no espaço. Assim, aqui somente serão apresentadas informações de caráter histórico sobre: a) as áreas territoriais ocupadas pelos Tupinambá, quando do início da colonização européia do Brasil; b) as áreas territoriais que ocuparam posteriormente, através de movimentos migratórios de que existem notícias.

Deixo de fazer por isso uma descrição completa dos grupos aborígenes que povoavam o Brasil nos séculos XVI e XVII. Estudos desta natureza, aliás, são atualmente muito acessíveis¹. Os objetivos limitados deste capítulo também excluem a análise da expropriação territorial (sucessão ecológica) e das consequências letais dos contatos dos Tupinambá com os brancos. Tais problemas serão estudados do ponto de vista sociológico em uma monografia especial, sobre os contatos dos Tupinambá com os brancos.

Os Tupinambá no Rio de Janeiro

Os Tupinambá que povoaram esta região exerciam domínio sobre amplos territórios. Não há concordância absoluta quanto à extensão da área costeira. Gabriel Soares informa que ocupa-

(1) Ver especialmente: A. Métraux, *La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*, op. cit., pág. 7 e segs., "Migrations Historiques des Tupi-Guarani", art. cit., passim; e, também: Arthur Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira*, op. cit.; Estêvão Pinto, *Os In-*

vam cinquenta léguas de costa, do Cabo de São Tomé a Angra dos Reis². Jaboatam confirma estes limites³. Contudo, Anchieta, que conheceu intimamente a região, situa os dois limites em Cabo Frio e São Sebastião⁴.

Norberto conclui de suas pesquisas que suas povoações se estendiam de Ubatuba a Cabo Frio⁵; enquanto Métraux admite como provável que os Tupinambá povoaram a região compreendida entre o Cabo de São Tomé e a Ponta do Cairuçu⁶. É possível que existissem alguns grupos locais Tupinambá nas proximidades de Ubatuba. Então, os extremos indicados por Gabriel Soares, quanto ao norte, e por Anchieta, quanto ao sul, seriam igualmente prováveis⁷. Em relação aos territórios do interior apenas Hans Staden fornece indicações precisas⁸. Segundo este autor, os Tupinambá avançavam na região de Angra dos Reis, sessenta milhas para o interior. Também informa que dominavam "uma região de vinte e oito milhas de comprimento", ao longo do rio Paraíba.

Os Tupinambá tinham fronteiras com vários grupos tribais, com os quais viviam continuamente em guerra. Ao norte eram seus vizinhos os Guaitacaz, que ficavam a sete léguas do Cabo de São Tomé⁹. Ao sul, os grupos tribais vizinhos eram Tupiniquim¹⁰ ou Guaianá¹¹, índios aliados dos portugueses. Pelo interior, tinham fronteiras com os Carajá¹², com os Guaianá¹³ e com os Maracajá¹⁴. Léry informa que um grupo local Maracajá, remanescente do período de conquista daqueles territó-

dígenas do Nordeste, vol. I. — (2) Gabriel Soares, págs. 84-101; ver também Salvador, 52; Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, pág. 41. — (3) Jaboatam, vol. I, pág. 26. — (4) Anchieta, *Cartas*, págs. 246 e 252. — (5) Joaquim Norberto de Sousa Silva, pág. 85.

(6) A. Métraux, *La Civilisation Matérielle des Tupi-Guarani*, op. cit., pág. 96. — (7) Segundo Vasconcellos, a "aldeia" fronteira dos Tamoio exercia domínio territorial sobre a área situada ao norte de São Sebastião: "Tem seu princípio vindo da vila de São Sebastião ao sul, da última ponta da enseada chamada dos maramomis, fronteiras à ilha dos Porcos, e correndo as três enseadas seguintes dos portos de Ubatuba, e Laranjeiras, até entestar com o Grão Cairuçu, penedia disforme, espanto de navegantes e cerco horrível pelo sertão... este era o sítio daqueles bárbaros". (*Vida do Venerável José de Anchieta*, vol. I, pág. 83). — (8) Staden, pág. 154. — (9) Staden, 154; Léry, 256; Gabriel Soares, págs. 84-85; Jaboatam, pág. 25. — (10) Staden, pág. 154; Cardim, pág. 173. — (11) Gabriel Soares, pág. 102; Jaboatam, vol. I, pág. 28; Knivet, pág. 224. — (12) Staden, pág. 154; Léry, págs. 256-257. — (13) Staden, pág. 154; Léry, pág. 256. — (14) Staden, pág. 154; Léry, pág. 256.

rios pelos Tupinambá, ainda estava na Ilha Grande em 1557. Logo depois, porém, os Tupinambá os atacaram e exterminaram quantos puderam¹⁵. Segundo Grã, um grupo destes índios, aliados dos portugueses, refugiou-se na Capitania de Espírito Santo. Lá mesmo eram ainda atacados pelos Tupinambá¹⁶.

De acordo com o relato de Pigafetta, em 1519 os Tupinambá já estavam acostumados ao tráfico com os brancos¹⁷. Também não existem dúvidas atualmente sobre suas relações amigáveis com os portugueses, antes de entrarem em contato com os franceses. Anchieta culpa os portugueses da ruptura brusca das relações amigáveis com aqueles aborígenes: "sendo dantes muito amigos dos portugueses se levantaram contra eles por grandes agravos e injustiças que lhes fizeram, e receberam os franceses, dos quais nenhum agravo receberam"¹⁸. Daí em diante, o Rio de Janeiro e Cabo Frio tornaram-se os dois principais entrepostos do tráfico francês na América¹⁹. Capistrano de Abreu, baseando-se em Gaffarel, indica que as relações continuas com os franceses datam de 1525. Os maus tratos dispensados aos Tupinambá teriam partido dos colonos que ficaram numa feitoria deixada por Américo Vespúcio, em 1504, ou de outra, que possivelmente existira no Rio de Janeiro²⁰. Contudo, ainda em 1531 os Tupinambá mantinham relações amigáveis com os portugueses. Em trinta de abril daquele ano, Pero Lopes de Sousa desembarcou no Rio de Janeiro. Mandou erguer uma casa forte e lá permaneceu durante três meses com os seus homens, enquanto estes construíam dois bergantins. Conseguiu obter dos Tupinambá o estoque de alimentos necessários à nutrição de 400 pessoas durante um ano²¹. "A gente deste rio, escreve, é como a Baía de Todos os Santos; se não quanto é mais gentil gente" (pág. 187). De regresso do sul, os portugueses estiveram entre eles, abastecendo-se de mantimentos, mais três meses (págs. 349-350). As relações intensivas com os franceses deve ser posterior a esta data. Embora o tráfico com os portugueses não se interrompesse completamente²², com-

(15') Léry, pág. 183. — (16) Pe. Luís da Grã, *Novas Cartas*, pág. 180. — (17) Pigafetta, págs. 58-62. — (18) Anchieta, *Cartas*, págs. 310-311; ver também Vasconcellos, *Vida do Venerável Padre Anchieta*, vol. I, livro II, págs. 68, 83 e 92.

(19) Anchieta, *Cartas*, pág. 310. — (20) Citações de Capistrano de Abreu, in nota 388 de A. de Alcântara Machado, *Anchieta, Cartas*, pág. 339; P. Gaffarel, *Le Brésil Français au seizième siècle*, Paris, 1878, pág. 445. — (21) Pero Lopes, págs. 185-187. — (22)

preende-se que a expulsão dos franceses dessa região era economicamente muito importante para os portugueses. Além disso, precisavam restabelecer as relações amistosas com os Tupinambá, ou então submetê-los; por causa das guerras movidas pelos Tupinambá, a colonização de São Vicente, dos arredores e de Piratininga era muito prejudicada²³. Os portugueses esforçaram-se por obter pacificamente a submissão dos Tupinambá; a missão de Nóbrega e Anchieta foi feita com este objetivo²⁴. Contudo, os missionários só conseguiram captar a simpatia dos Tupinambá de Iperoig. Os demais prepararam-se para a guerra, atacando os portugueses com maior violência ainda. Os brancos, no entanto, viam na expulsão dos Tupinambá daquela região, ou em sua submissão, a própria possibilidade de colonização do sul do Brasil. As Atas das vilas de S. Paulo e de Santo André evidenciam a importância que atribuíam a esse objetivo e como as necessidades de domínio dessa região ligaram-se ao povoamento de S. Paulo²⁵.

Em consequência da guerra com os portugueses, os Tupinambá do Rio de Janeiro foram em grande parte exterminados. Outros emigraram e alguns se submeteram aos brancos. Em quinze anos, de 1560 a 1575, os portugueses conseguiram conquistar a terra, expulsar os franceses da região e impor o seu domínio aos aborígenes. Os movimentos estratégicos dos portugueses começaram propriamente em 1550, quando Tomé de Sousa mandou construir o forte da Bertioga, "por onde os índios lhe faziam muito mal"²⁶. O forte foi destruído pelos Tupinambá; mas logo depois reconstruíram-no e o reforçaram com a construção de um forte na ilha de Santo Amaro²⁷. Em síntese, os Tupinambá estavam bloqueados ao sul e ao norte, entre duas capitânicas portuguesas, fortemente apoiadas em aliados aborígenes. Por isso, a guerra contra os portugueses as-

Cf. Staden, Cap. 38, Livro primeiro, págs. 115-118. — (23) Staden, págs. 73-78; Anchieta, *Cartas*, pág. 209; e especialmente Vasconcellos, *Vida do Venerável Padre Anchieta*, vol. I, págs. 69 e 77-85. — (24) Cf. Anchieta, *Cartas*, págs. 201 e segs., Pe. Antônio Franco, *Vida do Padre Manuel da Nóbrega*, ver Nóbrega, *Cartas do Brasil*, pág. 45. — (25) Cf. especialmente: "Actas da Câmara de Santo André da Borda do Campo", págs. 65, 66 e 74; "Atas da Vila de São Paulo", vol. I, págs. 22, 25, 42, 45, 52 e 275-277. Sobre este problema, cf. Florestan Fernandes, *Aspectos do Povoamento de São Paulo no século XVI*, págs. 22-25.

(26) Tomé de Sousa, *História da Colonização Portuguesa do Brasil*, vol. III, pág. 365. — (27) Staden, págs. 74-77.

sumiu formas violentas, congregando todos os grupos tribais da região. O auxílio direto dos franceses e suas promessas formais de colaboração permanente tornaram-se também um incitamento muito significativo. O objetivo da guerra, do ponto de vista tribal, consistia na expulsão ou extermínio dos portugueses²⁸. Com isso, os Tupinambá pretendiam perpetuar o poderio tribal sobre aquela região e restaurar o antigo sistema de relações intra e intertribais, primeiro solapado e depois ameaçado de destruição completa pelos portugueses.

Uma expedição militar, proveniente da Bahia, destruiu em 1560 o forte Coligny, construído pelos franceses na Baía de Guanabara²⁹. Os efeitos da expedição foram negativos, pois ela exacerbou as manifestações belicosas dos Tupinambá e seus ódios contra os portugueses. "Em vez de atemorizados, ficaram os Tamoios do Rio mais insolentes contra os moradores de São Vicente"³⁰. Andavam à caça de portugueses e seus aliados, "como feras" (pág. 78), atacando-os por terra e pelo mar (*ibidem*). Procuravam especialmente vingar a morte dos guerreiros Tupinambá mortos na defesa do forte (*ibidem*). Nóbrega e Anchieta realizaram suas missões depois deste incidente, em maio de 1543, quando estava mais tenso o clima de desconfiança recíproca criado pelas hostilidades. O malôgro da missão, contudo, era inevitável. Os Tupinambá tinham consciência clara de que estavam em jogo sua liberdade e a hegemonia sobre os territórios dominados pelas tribos solidárias. A própria vida daqueles dois parlamentares corria sério risco; Anchieta relata como, em diversas circunstâncias, foi salvo por Pindobucu ou Cunhambebe³¹.

O cacique Pindobucu aceitava a aliança dos portugueses, dizendo aos seus: "não quero que ninguém bula em minha aldeia; os cristãos fazem pazes comigo que estou fronteiro, e os meus não me vêm a defender, não querem estes meus parentes senão cabeças de fora dos cristãos; não o hei de consentir" (pág. 222). Naqueles momentos, o verdadeiro represen-

(28) Vasconcellos, *Crônica da Companhia de Jesus* etc., vol. II, pág. 9; Antônio Franco, *Vida do Padre Manuel da Nóbrega*, pág. 45; Vasconcellos, *Vida do Venerável Pe. José de Anchieta*, vol. I, págs. 78 e 82.

(29) Sobre esta expedição ver especialmente Nóbrega, *Cartas do Brasil*, pág. 222 e segs. — (30) Vasconcellos, *Vida do Venerável Padre José de Anchieta*, vol. I, págs. 77-78. — (31) Anchieta, *Cartas*, págs. 213 e 222-223.

tante dos Tupinambá era Ambiré — cacique poderoso e arrogante, “inimicíssimo dos portugueses, porque fôra assaltado dêles, metido em uma barca com uma ferropéia nos pés, donde fugira a nado”³². Ele exigira dos Tupinambá a guerra contra os portugueses e a execução dos emissários; ou então propunha condições inaceitáveis pelos brancos.

Mesmo assim, a missão dos dois jesuítas teve conseqüências importantes, do ponto de vista dos colonos. Vivendo no meio dos Tupinambá, puderam adquirir um conhecimento exato da situação, avaliando melhor as possibilidades dêles em alcançar os seus objetivos. “Já chegavam a descobrir-lhes tôdas as suas praças de guerra e as que tinham preparado para de novo acometer os portugueses. Por mar eram as canoas duzentas, por terra eram todos os arcos que habitavam a ribeira do rio Paraíba, com pacto feito que dessem todos juntos sem cessar, até acabar com a capitania e senhorearem a terra. Então deram (Anchieta e Nóbrega) por mais bem empregados os trabalhos e perigos de sua missão, quando à vista dêstes apressados consideravam os dos nossos tão diminutos” (pág. 85). Além disso, aplicaram à medida do possível o método predileto dos colonos portugueses de *dividir para reinar*, tão combatido pela Companhia de Jesus no que dizia respeito aos aborígenes brasileiros. Graças principalmente a Anchieta, conseguiram transferir para os portugueses a lealdade dos Tupinambá de Iperoig, onde residiram. Quando os Tupinambá do Rio de Janeiro e Cabo Frio atacaram os cristãos, os de Iperoig abandonaram o litoral, “pelos não ajudar contra os portugueses”³³. O principal cacique dêstes nativos, Pindobucu, foi batizado, morrendo “como bom cristão” (pág. 50).

Pode-se imaginar facilmente a repercussão das revelações dos jesuítas. Na Bahia foi organizada uma poderosa expedição militar, fortemente apoiada em guerreiros nativos, transportados da Bahia, do Espírito Santo, de São Vicente e de São Paulo de Piratininga. Entre 1564 e 1568 os portugueses conseguiram submeter completamente os Tupinambá do Rio de Janeiro³⁴. Em 1567 existiam áreas no Rio de Janeiro em que os portugueses “não ousavam ainda estender, com medo dos inimigos”³⁵. Mas

(32) Vasconcellos, *Vida do Venerável Padre José de Anchieta*, vol. I, pág. 86. — (33) Antônio Franco, *Vida do Padre Manuel da Nóbrega*, in Nóbrega, *Cartas*, pág. 49. — (34) Rocha Pita, págs. 118-119; Vasconcellos, *Vida do Venerável Pe. José de Anchieta*, vol. I, pág. 123. — (35) Antônio Franco, *Vida do Pe. Manuel da*

novos auxílios chegados na Bahia tornaram possível o êxito final dos portugueses. Atacaram, então, em primeiro lugar, a “aldeia” mais forte do cacique *Uruçu-mirim*. Neste grupo local “não ficou um [Tupinambá] com vida”³⁶. Depois, atacaram o grupo local de *Paranapucuí*, o segundo em importância. Morreram muitos Tupinambá; mas alguns conseguiram fugir ou se submeteram (pág. 125). Assim fizeram com os outros grupos locais; de vitória em vitória, expulsaram lentamente os Tupinambá do litoral do Rio de Janeiro. Daí em diante, o foco de concentração e de resistência dos Tupinambá localizou-se em Cabo Frio. Forticaram-se fortemente, nesta região, com auxílio dos franceses, e atacavam quando podiam os portugueses e seus aliados. Nessas expedições tanto atingiam o Rio de Janeiro como São Vicente³⁷.

O novo objetivo vital dos portugueses tornou-se, pois, a expulsão dos Tupinambá de seu último baluarte. A conquista definitiva de Cabo Frio só foi conseguida em 1574, seis anos depois. Neste período, alguns grupos locais Tupinambá estabeleceram relações com os portugueses. Em 1570, segundo o testemunho do Padre Gonçalo de Oliveira, um missionário da Companhia de Jesus foi muito bem recebido em um grupo local Tupinambá, que se conservava no Rio de Janeiro. Atraiu, mesmo, um menino Tupinambá para a catequese³⁸. Quanto à guerra, escreve: “Já agora pela bondade de Deus começaram os Tamoios a pedir pazes, e a alguns os tem já dado o capitão e a outros os dilata, para maior bem”. O ato final do drama assumiu proporções bem sangrentas. Todos os cronistas que trataram do assunto indicam a ferocidade das batalhas travadas em Cabo Frio e suas desastrosas conseqüências para os Tupinambá. Segundo Gabriel Soares, os Tupinambá “foram entrados, mortos infinitos, e cativos oito ou dez mil almas”³⁹. A maioria dos sobreviventes emigrou para o sertão; “com espanto do que tinham visto, se afastaram de toda aquela costa”⁴⁰. Cardim e Laet informam que alguns dos sobreviventes, que fugiram para o sertão, constituíram um novo grupo tribal, com

Nóbrega, pág. 54. — (36) Vasconcellos, *Vida do Pe. José de Anchieta*, vol. I, pág. 124.

(37) Salvador, págs. 195-197. — (38) Pe. Gonçalo de Oliveira, *Carta do Rio*, 1570, in Serafim Leite, *Páginas da História do Brasil*, Cap. IX, págs. 142-146. — (39) Gabriel Soares, pág. 99. — (40) Salvador, págs. 227; ver também: Gabriel Soares, pág. 99; Jaboatam,

o nome de *Ararapes*⁴¹. Alguns, entretanto, submeteram-se e tornaram-se cristãos⁴². De acordo com as informações de Salvador e de Anchieta, foram reunidos nas duas aldeias da Companhia de Jesus, fundadas no Rio de Janeiro (*São Barnabé e São Lourenço*)⁴³. Anchieta esclarece que muitos dos Tupinambá submissos "se batizaram e ainda alguns vivem". Outros desceram pouco tempo depois, vindos do rio Paraíba. Foram pedir pazes aos portugueses; fixaram-se também naquelas aldeias da Companhia de Jesus⁴⁴. Não podiam, entretanto, ser muito numerosos. Em 1584 as duas aldeias continham 3.000 nativos (pág. 421). E nelas viviam índios de diversas procedências. A maioria era constituída por índios do chefe temiminó Araryboia, entre os quais se achavam muitos aborígenes Tupí de São Paulo de Piratininga e de São Vicente. Na conquista do Rio de Janeiro e de Cabo Frio os portugueses aplicaram extensamente a técnica de substituir os nativos por índios provenientes de outras regiões⁴⁵. Quanto aos Tupinambá, naquele mesmo ano escrevia Cardim que, no Rio de Janeiro, "dêles há muito poucos"⁴⁶. Segundo as discriminações dos inventários e testamentos, muitos Tupinambá viviam em S. Paulo, como escravos ou "índios forros"⁴⁷. Provavelmente, a mesma coisa acontecia nas outras vilas dos portugueses.

Depois dos insucessos de Cabo Frio, os Tupinambá sobreviventes abandonaram em massa o seu *habitat*. Além das referências sobre os poucos Tupinambá que se submeteram e foram viver nas aldeias dos jesuítas, existem apenas algumas indicações sobre uns grupos locais independentes. Knivet, por exemplo, informa que, nos fins do século XVI, "uma pequena aldeia Tamoio" ainda permanecia no interior de Cabo Frio. Localizava-se bem longe da costa e compunha-se de quinhentas pessoas⁴⁸. No interior do Rio de Janeiro, também muito afastados do litoral, deviam viver alguns Tupinambá. Pois, de acordo com a mesma fonte, eles realizavam nesta época algumas incursões guerreiras ao sul. Atacaram os Guaianá (pág. 224),

vol. I, pág. 26. — (41) Cardim, pág. 173; Laet, pág. 447; ver também Joaquim Norberto de Souza Silva, pág. 86. — (42) Antônio Franco, pág. 49; Jaboatam, vol. I, pág. 28. — (43) Anchieta, pág. 305; Salvador, págs. 226-227. — (44) Anchieta, pág. 305.

(45) Sobre a população nativa das aldeias do Rio de Janeiro e de Cabo Frio, ver Joaquim Norberto de Souza e Silva, pág. 143 e segs.; 158, 159 e 171. — (46) Cardim, pág. 173. — (47) "Inventários e Testamentos", vols. I-V, Tip. Piratininga, S. Paulo, 1920. — (48)

aliados dos portugueses, e principais causadores de sua derrota. A respeito dos movimentos migratórios, realizados então pelos Tupinambá, as informações concretas são limitadas. Duas fontes seguras, entretanto, dão-nos uma idéia da amplitude dos mesmos. Knivet encontrou-os no interior e participou de um desses movimentos (págs. 245-248). Informa que, em número de 30.000, dirigiram-se para o sul. Segundo seus dados, alcançaram o *rio dos Patos*, na região povoada pelos *Carijó*. Deram-lhes combate e conseguiram apoderar-se de um de seus grupos locais. Os portugueses, por sua vez, atacaram-nos rapidamente: exterminaram, "em número de dez mil, todos os velhos e mulheres, e particularmente os que eram réus do assassinato dos meus companheiros. Os vinte mil restantes foram repartidos como escravos" (pág. 248). Pero Domingues fornece as informações relativas à migração dos Tupinambá para o norte⁴⁹. Segundo esta fonte, na terceira década do século XVII os Tupinambá do Rio de Janeiro já viviam juntos aos Amoipira do Rio de São Francisco⁵⁰. "Ficaram entre eles durante seis meses e depois fixaram-se ao longo do Iuna, Rio Prêto, oito jornadas adiante."

Em síntese, no começo do século XVII existiam poucos Tupinambá no Rio de Janeiro e arredores. Foram exterminados nas guerras contra os portugueses ou então emigraram. Nessas migrações, primeiramente atingiram zonas afastadas da costa, mas na mesma região. Depois procuraram outras regiões distantes, ao sul e ao norte, não se sentindo seguros nas proximidades dos portugueses. Os que permaneceram nas aldeias dos jesuítas foram ajuntados a índios de outra procedência. As últimas notícias do século XVI são unânimes em declarar sua pouca importância numérica. Dentro de pouco tempo deixaram de ser mencionadas explicitamente nos documentos históricos disponíveis.

Os Tupinambá na Bahia

Quando os portugueses iniciaram a colonização da Bahia, os Tupinambá dominavam extensas áreas territoriais nesta região. Toda a zona costeira, do São Francisco até junto dos

Knivet, pág. 249. — (49) Pero Domingues, "Relação dada pelo mesmo sobre Viagem que de S. Paulo fez ao Rio de São Francisco, chamado também Pará", in Serafim Leite, *Páginas de História do Brasil*, págs. 113-116, cap. VII. — (50) Sobre os Amoipira, cf. os "Tupinambá na Bahia", adiante.

Ilhéus, estava sujeita ao domínio dos grupos locais Tupinambá⁵¹. Também dominavam o interior, pela margem direita do São Francisco, bem como alguns territórios situados ao longo deste rio. Em determinados lugares, moravam até a "mais de cem léguas do mar"⁵². Segundo Gabriel Soares (págs. 39-53), entre o rio de São Francisco e o Rio Itapeturu, numa extensão de 31 léguas, situavam-se as aldeias dos Tupinambá não submetidos. Do rio Itapeturu para baixo, até a ponta do Padrão, numa extensão de 23 léguas, viviam os Tupinambá submetidos: nas aldeias da Companhia de Jesus ou nos engenhos e vilas. A primeira aldeia, neste sentido — a de Santo Antônio — situava-se a oito ou nove léguas do Itapeturu, na enseada do Tatuapara (pág. 46). Parece que esta era a única aldeia constituída exclusivamente de índios Tupinambá. Gabriel Soares frisa que nas outras duas (as do Espírito Santo e São João), situadas entre os rios Jacuípe e Joanes, viviam, juntamente com os Tupinambá, aborígenes "de outras nações" (pág. 48).

Subsistem ainda muitas dúvidas quanto aos limites do norte, acima mencionados. Parece-me bem provável que as fronteiras consignadas pela maioria dos cronistas são apenas aproximadas. Alguns documentos atestam que os Tupinambá também povoaram a margem esquerda do São Francisco; Luis Ramírez, por exemplo, informa, que, em 1526, existiam índios Tupinambá na costa de Pernambuco⁵³. Aires de Casal confirma este documento, afirmando que "os Tupinambá eram senhores de ambas as adjacências do rio São Francisco"⁵⁴. A zona mais extensa de territórios adjacentes e ambas as margens do São Francisco, dominados pelos Tupinambá, localizavam-se no interior da Bahia. Ocupavam-nos os *Amoipira*, um ramo dos Tupinambá, espacialmente segregados⁵⁵. A região povoada pelos *Amoipira* começava a quatrocentas léguas acima da foz do São Francisco⁵⁶. Sua segregação ocorreu em consequência das guerras travadas com os *Tapuia* e os *Tupina*. Um grupo dos Tupi-

(51) Gabriel Soares, págs. 34-39; *Jaboatam*, vol. I, pág. 19; Cardim, pág. 172; Salvador, pág. 52; Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, págs. 31-33; A. Métraux, *La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*, pág. 13. Provavelmente seu domínio primitivo estendia-se até o Camamuí, onde tinham fronteiras com os Tupiniquim (cf. Gabriel Soares, pág. 64). — (52) Gabriel Soares, pág. 45.

(53) Luis Ramirez, págs. 18-19. — (54) Manuel Aires de Casal, vol. I, págs. 84. — (55) Gabriel Soares, págs. 409-410; Salvador, pág. 52; Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, pág. 31. — (56) Pero

nambá combatia os *Tapuia*, enquanto outro tentava a conquista da Bahia. Na perseguição dos seus inimigos, os primeiros atravessaram o São Francisco. Todavia, nesse ínterim, os do segundo grupo expulsaram os *Tupina* do litoral da Bahia, empurrando-os para o sertão. Por isso, o primeiro grupo de Tupinambá ficou bloqueado, entre duas tribos inimigas. Como não podiam resistir nem tentar vantajosamente a retirada, atravessaram de novo o São Francisco⁵⁷. Fixaram-se nas adjacências deste rio, porque "se contentaram da terra" (pág. 410). Desenvolveram-se rapidamente, do ponto de vista demográfico, dominando ao longo do rio "mais de cem léguas" (*ibidem*). Ficaram conhecidos pelo nome do principal cacique que os chefiava.

As relações dos Tupinambá que povoavam o litoral não eram uniformemente amistosas. Gabriel Soares informa que os moradores da região compreendida entre o rio Real e o rio São Francisco eram inimigos dos que moravam daí para baixo (pág. 362). Do mesmo modo, na Bahia, os que moravam do lado da cidade eram inimigos dos que povoavam a zona contígua, delimitada pelo rio Paraguaçu, Sergipe, Ilha de Itaparica, rio Jaguaripe, Ilha Tinharé e as costas dos Ilhéus⁵⁸. Gabriel Soares afirma que suas dissensões ocorreram antes da chegada dos brancos. Quanto ao primeiro caso, porém, parece que se tratava de hostilidades entre índios submetidos e não submetidos. Em ambas as situações, porém, os portugueses se beneficiavam com as dissensões, perpetuando-as e intensificando-as à medida do possível⁵⁹.

Os Tupinambá tinham fronteiras com vários grupos tribais inimigos. Ao norte, estavam os Caeté e os Potiguar, pelo lado do São Francisco⁶⁰. Ao sul, pelo lado do Camamu, ficavam os Tupiniquim e posteriormente os Aimoré, que subiam o litoral em direção ao norte, vindos do rio Caravelas⁶¹. Pelo sertão, os seus territórios confinavam com os dos *Tupina* e de diversos grupos *Tapuia*⁶². Os *Amoipira*, além dos *Tapuia* e dos *Tupina*,

Domingues, "Relação", *in op. cit.*, pág. 113. — (57) Gabriel Soares, pág. 409. — (58) Gabriel Soares, págs. 362-363; Cardim, pág. 172. — (59) Gabriel Soares, pág. 364. — (60) Gabriel Soares, págs. 33-34, 37, 64; *Jaboatam*, vol. I, pág. 14, 16-18, 21; Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, págs. 29-31.

(61) Gabriel Soares, págs. 53-71, 67-68; *Jaboatam*, vol. I, págs. 20-21 23; Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, págs. 35-39. — (62) Gabriel Soares, págs. 360-361, 405-409, 413-417.

tinham fronteiras com os Ubirajara (págs. 411-412). As relações dos Tupinambá com todos êsses grupos tribais eram belicosas, de guerra permanente.

Os Tupinambá da Bahia mantinham intenso tráfico com os franceses, do mesmo modo que os Caeté e os Potiguar, na costa de Pernambuco. Na Bahia, segundo Gabriel Soares de Souza, o tráfico assumia proporções consideráveis na região compreendida entre o rio Sergipe, o rio Real e o rio Itapecuru, onde os portugueses não tinham ainda conseguido impor sua autoridade⁶³. A submissão ou extermínio dêstes grupos locais tornou-se, pois, um sério problema para os portugueses. Por isso, em 1562 os portugueses da Bahia organizaram uma forte expedição contra os Caeté, que estavam além do São Francisco⁶⁴. E mais tarde, em 1574, outra contra os Tupinambá da zona do rio Real. Estava em processo a tentativa jesuíta de colonização pacífica desta zona, e com boas perspectivas de sucesso; mas, assim mesmo, os portugueses atacaram os Tupinambá com grande violência⁶⁵. Segundo Gabriel Soares, os portugueses destruíram violentamente as suas povoações. Os principais caciques, apesar de se terem rendido sob palavra⁶⁶, foram executados, enquanto os demais eram reduzidos à escravidão⁶⁷. Todavia, ainda em 1587, a região situada entre o rio Sergipe e as imediações do rio Real, era insegura para os portugueses. Os Tupinambá atacavam como podiam os que a atravessavam, em demanda de Pernambuco ou da Bahia; e faziam incursões ao rio Real, atacando e aprisionando embarcações portuguesas (págs. 40-41). De acôrdo com Aires de Casal, somente depois de 1696, em virtude da ação combinada dos colonos e dos jesuítas, foram pacificados os Tupinambá daquela região⁶⁸. Dos que não emigraram, uma parte foi aldeada e outra submetida, isto é, dividida entre os colonos, como escravos. Em resumo, nos fins do século XVI os portugueses dominavam prã-

(63) Gabriel Soares, pág. 40-43; Manuel Aires de Casal, vol. II, pág. 105. — (64) Anchieta, *Cartas*, pág. 355. — (65) Anchieta, *Cartas*, págs. 372-376; Gabriel Soares, págs. 43-45. — (66) Anchieta, *Cartas*, págs. 376. — (67) Gabriel Soares, págs. 43-44. — (68) Manuel Aires de Casal, vol. II, pág. 105. Em 1587 Cristóvão de Barros organizou e dirigiu os principais ataques aos Tupinambá desta região (Salvador, págs. 334-342). Só no grupo local do cacique Baepeda exterminaram, em 1590, 1.600 índios. Os prisioneiros atingiram a cifra elevada de 4.000 indivíduos (Salvador, pág. 336). Foram repartidos entre os brancos. Suas terras foram ocupadas pelas fazendas e currais dos portugueses (Salvador, pág. 336).

ticamente todo o litoral da Bahia. Os Tupinambá ou haviam emigrado ou viviam sob o jugo dos brancos: nas aldeias da Companhia de Jesus e, como escravos, nas fazendas e vilas. Uma parte incalculável fôra exterminada em combate, nas guerras contra os portugueses.

É impossível acompanhar *pari passu* o destino dos Tupinambá que ficaram vivendo na Bahia. Pelas indicações de Gabriel Soares, sabe-se que apenas a aldeia de Santo Antônio era constituída só de índios Tupinambá⁶⁹. As demais compunham-se, no comêço, predominantemente de índios Tupinambá. Em 1561, por exemplo, viviam índios Caeté em diversas aldeias da Companhia de Jesus⁷⁰. Todavia, existiam nelas, necessariamente, índios de outros grupos tribais, descidos do sertão pelos colonos ou pelos próprios jesuítas. À medida que a conquista portuguesa progredia, aumentava o número de grupos tribais submetidos. Por isso, tais índios eram agrupados, nas mesmas aldeias ou conviviam nas fazendas e vilas. Como os Tupinambá, segundo os cronistas, constituíam os principais povoadores da região, é possível que êles tenham fornecido, durante muito tempo, o maior contingente da população aborígine da Bahia.

Isso, entretanto, tem pouca importância. Os dados disponíveis, mesmo indiscriminadamente, mostram de modo incisivo que os índios da Bahia não tiveram melhor destino que os do Rio de Janeiro. Ao contrário, as condições de vida que lhes foram impostas pelos brancos eram bem árduas. Dentro de pouco tempo os índios começaram a abandonar, em massa, os territórios da zona costeira. De 1557 a 1571 já tinham penetrado, fugindo dos brancos, mais de 264 quilômetros pelo interior da Bahia: em seu govêrno, Mem de Sá "destruiu e desbaratou o gentio que vivia de redor da Bahia, a quem queimou e assolou mais de trinta aldeias, e os que escaparam de mortos ou cativos fugiram para o sertão, e se afastaram do litoral mais de quarenta léguas"⁷¹. Outras fontes confirmam êstes dados. Na época da visitaçã do Santo Ofício, um mameluco indicou que vivera cinco anos entre índios Tupinambá independentes, de 1585 a 1590. Os seus grupos locais situavam-se no sertão de

(69) Gabriel Soares, págs. 46-48.

(70) Anchieta, *Cartas*, pág. 355.

(71) Gabriel Soares, pág. 132, ver também Salvador, pág. 215, Gandavo, *Tratado*, págs. 38 e 48-49.

Paripe ou *Raripe*, no rio Joannes⁷². Autores fidedignos, como Anchieta⁷³ e Cardim⁷⁴, apresentam totais maiores. O primeiro informa que, em 1585, os índios já se tinham retirado 200, 250 e 300 léguas para o sertão da Bahia; o segundo, na mesma época, escrevia que essas migrações do litoral cobriam de 300 a 400 léguas para o interior. — O terror que adquiriram dos portugueses pode ser avaliado pelas seguintes palavras, atribuídas por Anchieta a um Tupinambá da região do rio Real: “Vamo-nos, vamo-nos antes que venham êstes portugueses”⁷⁵; “não fugimos da Igreja nem de tua companhia — disse ao padre — porque, se tu quiseses ir conosco, viveremos contigo no meio dêsse mato ou sertão”, “mas êstes portugueses não nos deixam estar quietos, e se tu vês que tão poucos que aqui andam entre nós tomam nossos irmãos, que podemos esperar, quando os mais vierem, senão que a nós, e as mulheres e filhos farão escravos?” (pág. 375). Além disso, quando os portugueses combatiam algum grupo tribal, faziam pouca diferença entre índios aliados e inimigos. A escravidão desempenhava papel importante na motivação das guerras. Por isso, os índios submetidos, que viviam nas aldeias dos jesuítas, em geral eram as primeiras vítimas. Quando atacaram os Caeté, em 1562, por exemplo, os portugueses aprisionaram índios das aldeias Bom Jesus, Santo Antônio, São Pedro e Santo André. Dos 12.000 ou 14.000 moradores aborígenes dessas aldeias, só ficaram 1.000, aproximadamente. Os outros foram escravizados ou preferiram fugir para o sertão. Os colonos justificavam-se, dizendo que nelas também viviam índios Caeté (pág. 356).

O despovoamento do litoral afetava, pois, tanto os índios não submetidos, quanto os índios aliados ou submetidos. As migrações para o sertão baiano, contudo, não constituíram solução satisfatória. Os portugueses e mamelucos organizavam *entradas* bem equipadas e armadas, indo ao seu encalço pelo sertão. E “quando não queriam por paz e por vontade, os traziam por guerra e por força”⁷⁶. Por isso, como medida desesperada de defesa, as migrações logo assumiram novas direções,

(72) Furtado de Mendonça, “Primeira visitação do Santo Offício às partes do Brasil” (*Confissões da Bahia*, 1951-1952). Prefácio de J. Capistrano de Abreu, F. Brigueit, & Cia., Rio de Janeiro, 1935, págs. 107-108. — (73) Anchieta, *Cartas*, págs. 378 e 435. — (74) Cardim, pág. 171. — (75) Anchieta, *Cartas*, págs. 374-375. (76) Salvador, pág. 215.

cobrindo distâncias maiores. Em vez de internarem-se indefinidamente pelo sertão, os Tupinambá dirigiram-se para o norte.

Os índios que ficaram vivendo entre os brancos, no litoral, sofreram um processo de seleção letal de amplas proporções. Na Bahia, os jesuítas chegaram a contar com mais de 40.000 índios cristãos. Em 1585, porém, estavam reduzidos a 10.000⁷⁷. As três quartas partes restantes distribuíram-se por itens diversos: falecidos, foragidos ou escravos dos colonos. De acordo com as informações de Anchieta, a maioria estava compreendida no primeiro item. Assim, era a seguinte a relação das aldeias pertencentes à Companhia de Jesus em 1564, com os respectivos moradores (págs. 352-357):

Aldeia de S. Paulo	2.000
Aldeia do Espírito Santo	4.000
Aldeia de Santo Antônio	2.000
Aldeia de Santiago	4.000
Aldeia de São João	4.000
Aldeia de Santa Cruz	2.000
Aldeia de Bom Jesus	4.000
Aldeia de São Pedro e	
Aldeia de Santo André	8.000
Aldeia de São Miguel	2.000
Aldeia de N. S. de Assunção	4.000
	36.000

Somando êsses dados a outros, Anchieta informa que a Companhia possuía 40.000 índios aldeados na Bahia; os portugueses desceram mais 20.000 índios do sertão de Arabó; de 1568 em diante os portugueses começaram a descer índios do sertão, para suas lavouras e fazendas: uns desciam 2.000, outros desciam 3.000 índios (pág. 377). Ao todo, Anchieta computa 20.000 índios, que, somados aos totais precedentes, dão a apreciável soma de 80.000 indivíduos (pág. 378). Pois, escreve o mesmo autor: “se perguntarem por tanta gente, dirão que morreu”. “A gente que de 20 anos a esta parte é gastada nesta Bahia, parece coisa, que se não pode crer; porque nunca ninguém cuidou, que tanta gente se gastasse nunca, quanto mais em tão pouco tempo” (pág. 377). Muitos morreram de desalento; Anchieta explica que se deixavam “morrer de tristeza e nojo, vendo-se ser escravos, sendo êles livres” (pág. 378). Mas a maioria caiu vitimada por doenças adquiridas nos contatos com os brancos ou em consequência da falta de víveres. Em

(77) Anchieta, *Cartas*, pág. 435.

1562, por exemplo, de 2 a 3 meses morreram aproximadamente 30.000 índios na Bahia, escravos ou forros vítimas de uma grande epidemia (pág. 356). No ano seguinte começou uma epidemia de varíola; segundo o Padre Antônio Blásquez, esta durou um ano e meio ou quase dois⁷⁸. Morriam de 10 a 12 índios por dia⁷⁹. O Padre Leonardo Vale informa que em cada aldeia morreu uma terça parte da população nativa. Só na aldeia Nossa Senhora de Assunção morreram 1.080 índios. Entre os índios que conviviam com os portugueses, nas vilas e fazendas, a mortalidade foi elevada: "casa houve onde morriam 90 e 100 peças"⁸⁰. O quadro devia ser muito mais espantoso nos grupos locais independentes, situados no interior da Bahia, até onde se propagou a epidemia. Leonardo Vale afirma que "com tudo isso diziam os índios que não era nada em comparação da mortandade que ia pelo sertão a dentro" (pág. 384). Uma fonte fidedigna estima em 30.000 índios, o total de mortos nesta epidemia⁸¹. No ano seguinte, isto é, em 1564, ocorreu uma terrível "fome geral". Seus efeitos foram também desastrosos. Vasconcellos informa que as aldeias Nossa Senhora de Assunção, São Miguel e Santa Cruz precisavam ser, então, despovoadas (pág. 25).

Em resumo, nos fins do século XVI e começo do XVII, apesar da pobreza das informações explícitas, pode-se presumir ser muito pequeno o contingente dos Tupinambá na população aborígine que vivia, na Bahia, junto com os brancos. Os moradores nativos da área litorânea, que entraram em contato com os colonos como senhores daqueles territórios, tinham sido dizimados de vários modos. Principalmente através das guerras de conquista, de captura ou de punição, movidas contra eles pelos brancos, das epidemias, da participação das expedições militares dos portugueses etc. Os sobreviventes afastaram-se do litoral e acabaram emigrando para regiões longínquas. De forma cada vez mais acentuada, seu lugar na população aborígine foi sendo preenchido por membros de outros grupos tribais, capturados por meio das *entradas*. Nessa época, os Tupinambá já tinham desempenhado completamente o seu papel histórico no desenvolvimento da Bahia.

(78) Antônio Blásquez, *Cartas Avulsas*, pág. 406. — (79) Anchieta, *Cartas*, pág. 380. — (80) Leonardo Vale, *Cartas Avulsas*, pág. 385. — (81) Vasconcellos, *Crônica da Companhia de Jesus*, vol. II, págs. 6 e 25.

Os Tupinambá no Maranhão e Pará

O primeiro problema que deve ser discutido aqui é o da procedência dos Tupinambá do Maranhão e do Pará. As informações de Abbeville insinuam que procediam do Rio de Janeiro⁸². "Em primeiro lugar, é preciso saber que os índios do Maranhão julgam existir para o lado do trópico de Capricórnio um belo país a quem chamam *Caeté*, floresta grande, porque aí existe grande quantidade de matas e de florestas e de árvores de incrível grossura e admirável altura; aí habitaram eles no passado"⁸³. "Habitavam antes no trópico de Capricórnio", e "se haviam refugiado na ilha do Maranhão e regiões circunvizinhas para escapar ao domínio dos portugueses" (pág. 65). Os portugueses conquistaram essa região e os Tupinambá, desejando conservar sua liberdade, emigraram para o sertão (pág. 208). "Mas não se sentindo aí muito seguros, porque seus inimigos os perseguiam por toda parte com ódio de morte, tomaram a resolução de atravessar campos e desertos. Caminharam tanto que, finalmente, atingiram quase o Equador, onde encontraram o grande Oceano que os impediu de ir além, contendo-lhes os passos do lado direito, assim como o fazia do lado esquerdo o rio Amazonas" (págs. 208-209). Fixaram-se na região, pois não podiam avançar, por causa do Amazonas e do Oceano, nem recuar, por causa dos inimigos (pág. 209). Uns povoaram a região costeira, ficando conhecidos como *Paraná-Guara*; outros povoaram o interior, a serra do Ibiapaba, ficando conhecidos sob o nome de *Ibiapaba-Guara*; outro grupo aposou-se da Ilha do Maranhão, ficando conhecido como *Maranhão-Guara*. Ainda povoaram a terra firme até as imediações do Amazonas (*ibidem*). Enfim, "espalhando-se por aí e derivando seus nomes dos lugares de suas residências, mas conservando todos, entretanto, o nome Tupinambá, que serve até hoje para qualificá-los" (*ibidem*). Segundo Abbeville, a ocupação da Ilha ocorreu depois do contato com a expedição de captura, chefiada por um falso pajé branco. Os seus componentes ataca-

(82) Laet dá as mesmas informações, pág. 520; cf. também Ferdinand Denis (co-autor), pág. 148; Jean Mocquet, na descrição da viagem que realizou em 1604 pelo Rio Amazonas, informa que a região onde viviam os Caripou, no Oiapoque, ficava a 120 léguas "do país dos Tupinambá, que fica junto ao rio Maranhão, no Brasil" (pág. 71). Mas não consigna nenhuma informação a respeito dos Tupinambá. — (83) Abbeville, pág. 208.

ram a região do Ibiapaba, onde havia mais de 200 grupos locais Tupinambá. Julgando obter maior segurança contra os portugueses na Ilha de Maranhão, alguns grupos locais dirigiram-se para lá (págs. 66, 70 e 208).

Todavia, o próprio Abbeville informa que viu "alguns Tupinambá com cento e sessenta e cento e oitenta anos, os quais presenciaram a fundação de Pernambuco"⁸⁴. Outros documentos indicam que os Tupinambá do Maranhão e do Pará emigraram de regiões mais próximas, e não do trópico de Capricórnio (Rio de Janeiro). Assim, o Padre Pero Rodrigues escrevia: "do Maranhão vão já os nossos por terra ao Pará que são 80 léguas de jornada, e os índios moradores daquela costa dão livre passagem, por serem Tupinambá, que são os mesmos que os desta Bahia: mas não se sabe até agora se são muitos, esta informação deram os religiosos de São Francisco que de lá vieram"⁸⁵. Doutro lado, a existência de índios de Pernambuco entre os Tupinambá do Maranhão evidencia-se pelo fato de Alexandre Moura levar consigo 200 Potiguar, "para por meio deles ganhar os ânimos dos da Ilha, para serem amigos dos Portugueses"⁸⁶. Esta técnica era usualmente empregada pelos portugueses; os índios que serviam de intermediários precisavam ser amigos e parentes dos que desejavam submeter à sua autoridade. Mais importantes, porém, são as informações do Padre Manuel Gomes⁸⁷. "Por terem descido de Pernambuco, quando os portugueses o começaram a povoar, nomeando os primeiros povoadores, contando os casos tanto ao certo, como se houvessem passado por seus dias: nem a idade, que em alguns passava de cem anos, lhes tirava a memória, e outros tomavam por intercessores alguns índios seus parentes, que em nossa companhia vieram". Em síntese, os "Tupinambá" provinham dos lados do trópico de Capricórnio, isto é, do sul. Provavelmente, da costa de Pernambuco e da Bahia. Os documentos mais preciosos que existem a esse respeito são os discursos de *Japi-açu*⁸⁸ e de *Momboré* (págs. 115-116), caciques Tupinambá do Maranhão. Ambos revelam que pelo menos parte dos índios daquela

(84) Abbeville, pág. 211, ver também págs. 115-116; e Berredo, vol. I, pág. 169. — (85) Pe. Pero Rodrigues, "Informações do Rio Maranhão e do Grande Rio Pará", 1618; apud Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. III, págs. 425-426. — (86) Betendorf, pág. 43. — (87) Pe. Manuel Gomes, carta escrita na Ilha do Maranhão, 5/10/1615, in Almeida, vol. I, págs. 80-85. — (88) in Abbeville, págs. 59-64.

região estivera antes em contato com os portugueses, em um lugar onde este fôra prolongado e a ação dos missionários bastante intensa. Pelo conteúdo de ambos tem-se nitidamente a impressão de que a situação descrita é a da Bahia. Mas o esquema de desenvolvimento da colonização portuguesa, desde o período do tráfico e das feitorias até ao das donatárias, do governo central e dos jesuítas, apresentado por *Momboré*, é muito geral. O mesmo pode ser aplicado, sem inconvenientes, tanto à colonização da Bahia, como à de Pernambuco, Paraíba e regiões circunvizinhas. Explicitamente, *Momboré* refere-se a Pernambuco e ao *Potiú*⁸⁹. Contudo, é em si mesmo pouco significativo. Dificilmente o intérprete francês apresentaria equivalentes descritivos exatos dos termos empregados pelos Tupinambá.

Doutro lado, ainda não se descobriu algum documento que permita afirmar que os Tupinambá do Rio de Janeiro são os povoadores do Maranhão e do Pará. O documento mais importante a esse respeito localiza os movimentos dos Tupinambá do Rio de Janeiro na região dos *Amoipira*, nos primeiros decênios do século XVII, conforme foi visto acima. Ora, muito tempo antes os franceses já tinham entrado em contato com os Tupinambá do Maranhão e do Pará. Baseando-me no discurso de *Japi-açu*⁹⁰, acredito que entre 1570 e 1572, aproximadamente, os franceses estabeleceram os primeiros contatos com aqueles índios e naquela região. Praticamente, parece-me impossível provar que os Tupinambá do Maranhão e do Pará eram provenientes, em sua totalidade ou maioria, do "trópico de Capricórnio", ou seja, do Rio de Janeiro. É preciso lembrar que as migrações em massa dos Tupinambá daquela região só ocorreram depois da derrota de Cabo Frio, isto é, depois de 1574. Os movimentos foram demorados, porque primeiro atingiram uma faixa de segurança no interior. Somente quando puderam duvidar da segurança da mesma, é que emigraram para o sul e para o norte. Graças ao Padre Pero Domingues, sabe-se que, pelo menos um dos movimentos migratórios para o norte, terminara no interior da Bahia, ainda no começo do século XVII⁹¹.

Em conjunto, os dados expostos confirmam a conclusão de Métraux, segundo a qual é impossível serem os Tupinambá do

(89) Rio Paraíba, cf. Métraux, *Migrations Historiques des Tupi-Guarani*, pág. 9. — (90) Abbeville, pág. 63. — (91) Pero Domin-

Maranhão os mesmos que emigraram do Rio de Janeiro⁹². Outras conclusões de Métraux, que devem ser indicadas aqui, são as seguintes: 1) o Maranhão e o Pará foram povoados pelos Tupinambá entre 1560 e 1580⁹³; 2) é provável que os povoadores eram os Caeté, de Pernambuco, e os Tupinambá, da Bahia⁹⁴; 3) nada autoriza a afirmação de que os Tupinambá do Maranhão e do Pará procediam da Bahia e de Pernambuco⁹⁵. Quanto ao segundo item, Métraux revela decidida preferência pelos Caeté. Os índios Caeté da região de Pernambuco seriam, pois, os Tupinambá do Maranhão (pág. 9). Confesso que há pouco a modificar neste quadro fundamental, de acôrdo com os documentos disponíveis. Baseando-me no discurso de *Japi-açu*, inclino-me a considerar pouco provável o limite histórico mínimo da fixação dos Tupinambá no Maranhão e Pará. Se fôr exato que os *Caeté* emigraram para o norte e se fixaram no Maranhão e Pará, como parece provável, o movimento teve uma composição muito heterogênea. Pois deveria ter abrangido tanto índios submetidos, que viviam nas aldeias da Companhia, como os grupos locais insubmissos, atacados pelos portugueses. Pelos relatos dos jesuítas sobre as fugas das aldeias, deve-se presumir que também índios Tupinambá e de outros grupos tribais participaram daqueles movimentos migratórios. De acôrdo com Anchieta⁹⁶, o ataque aos Caeté do São Francisco foi levado a efeito em 1562. Na mesma época foram atacados os Caeté e outros índios das aldeias da Companhia de Jesus. Nos períodos mais dramáticos da colonização, aqueles em que o português expropriava os aborígenes de suas terras, e os reduzia à escravidão, o branco desempenhou uma ação catalítica notável. Grupos tribais inimigos, de uma mesma região como aconteceu no Rio de Janeiro, no século XVI, e no Maranhão e Pará, no século XVII — reuniam-se em confederações. Consideravam a guerra contra os portugueses como um objetivo comum. É bem provável que grupos locais Caeté e Tupinambá — e até Potiguar, expulsos do norte pelos colonos de Pernambuco — se tenham confederado na área lito-

gues, *loc. cit.* — (92) A. Métraux, *Migrations Historiques des Tupi-Guarani*, pág. 9. — (93) A. Métraux, *art. cit.*, pág. 7; essa conclusão foi aceita por Sérgio Buarque de Hollanda (cf. *Raízes do Brasil*, pág. 77). — (94) A. Métraux, *op. cit.*, pág. 9; *La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*, págs. 290-291. — (95) A. Métraux, *op. cit.*, pág. 10.

(96) Anchieta, *Cartas*, pág. 355.

rânea do São Francisco. E depois emigrado em massa daquela região; primeiro para o interior e depois para o norte, de acôrdo com a descrição de Abbeville.

Vários elementos apóiam essa hipótese. Em primeiro lugar, é preciso mencionar uma informação de Gabriel Soares. Os Caeté viviam entre os Tupinambá na região do São Francisco, ligando-se a eles por laços matrimoniais⁹⁷. As apreciações de Soares são contraditórias, mas este fato fundamental é importantíssimo e possivelmente verídico. Gabriel Soares contradiz-se, atribuindo a destruição dos grupos tribais Caeté ora à ação dos brancos, ora à ação dos Potiguar e ora à ação de uma confederação de Tupinambá, Tupina e Tapuia. Na verdade, os Potiguar também participaram desta confederação⁹⁸. Todavia, parece que atacaram apenas os grupos locais Caeté situados em uma área delimitada, perto do São Francisco. Pois Jaboatam explica que os portugueses aprisionaram e dizimaram, à medida do possível, os Caeté sobreviventes e que povoavam o litoral (*ibidem*). Portanto, as relações amistosas dos Tupinambá com os Caeté têm outros motivos prováveis. De modo algum seria possível a convivência indicada por Soares, se os Caeté fossem seus prisioneiros de guerra. Na qualidade de prisioneiros precisavam ser sacrificados ritualmente. Algumas mulheres Caeté poderiam conservar-se com vida, transformando-se em concubinas de morubixabas Tupinambá. Mas, o número de casos não seria significativo a ponto de provocar uma menção especial e indiscriminada de Gabriel Soares. Parece-me que suas relações amistosas podem ser interpretadas como uma consequência das guerras comuns contra os portugueses. Os portugueses precisavam submeter ou expulsar os Tupinambá e os Caeté daquela região por dois motivos básicos. Em primeiro lugar, cobiçavam aqueles territórios, considerados muito férteis. Em segundo lugar, queriam desalojar os franceses daquele ponto da costa, em que o tráfico com os nativos continuava intenso. Além disso, deve ser tomado em consideração um motivo especial, tão importante quanto o primeiro. Os portugueses desejavam mão-de-obra para suas lavouras, e demais serviços, da Bahia. Naquela região, como tanto os Caeté como os Tupinambá fossem inimigos dos portugueses, estes atacaram-nos indistintamente. Tal motivo explica razoavelmente a situação des-

(97) Gabriel Soares, págs. 23 e 28-35. — (98) Jaboatam, vol. I, pág. 18.

crita por Gabriel Soares e a existência de grupos locais Tupinambá e Caeté no Maranhão e Pará. O ataque dos portugueses às aldeias da Companhia explica, por sua vez, a procedência dos conhecimentos concretos revelados por Momboré sobre o desenvolvimento dos contatos com os portugueses. Muitos dos índios fugidos da Bahia devem ter-se reunido aos emigrantes e transmitido a eles tais conhecimentos. Parece portanto provável que os Potiguar de Pernambuco, indigitados como aliados dos Tupinambá nas guerras antigas contra os Caeté, também participaram das migrações coletivas para o norte. A composição dessas migrações é perceptível na distribuição dos emigrantes nas terras do Maranhão e Pará, conquistadas aos Tapuia, seus antigos senhores⁹⁹. Os Tupinambá abandonaram a zona do Ibiapaba, e localizaram-se na Ilha do Maranhão. Os Potiguar continuaram a viver ali¹⁰⁰. Em virtude do rompimento dos laços de solidariedade, "os dois grupos tribais tornaram-se inimigos, designando-se reciprocamente como Tabajara"¹⁰¹. Os Caeté situaram-se mais para o norte, nas terras do Pará. Esta identificação, aliás, já fôra feita por Ferdinand Denis¹⁰². O segundo grande movimento migratório da região da Bahia ocorreu em 1674, nas zonas do rio Real e do Itapecuru. É provável que seus componentes engrossaram a população Tupinambá do Maranhão. Assim se compreende sua expansão para a terra firme (Tapuitapera e Cumá).

Em resumo, os índios Tupí que povoaram os territórios compreendidos entre a serra do Ibiapaba e o Amazonas procediam provavelmente da Bahia e Pernambuco. Tiveram contatos prolongados com os portugueses e adquiriram um conhecimento íntimo do processo de desenvolvimento da colonização portuguesa. As migrações ocorreram em ondas sucessivas, depois de 1562. Primeiramente, o movimento dirigiu-se para o interior; depois tomou a direção do norte, detendo-se na foz do Amazonas. Delas participaram principalmente índios Caeté e Tupinambá, sem que se possa excluir índios de outros grupos tribais, como os Potiguar. No Maranhão e no Pará continuaram, em grande parte, solidários. Com exceção dos povoadores da região do Ibiapaba, os demais conservaram-se aliados e ami-

(99) Cf. Gabriel Soares, págs. 11-13 e 439; Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, págs. 28-29; Jaboatam, vol. I, págs. 9-10. — (100) Cf. Salvador, págs. 359-373, os índios da região do Ibiapaba eram de fato Potiguar. — (101) Abbeville, pág. 209. — (102) Ferdinand Denis, in Ives d'Evreux, nota 50, págs. 407-408.

gos. Mas processou-se uma segregação espacial, visivelmente vinculada às distinções tribais. De acordo com Abbeville, a união entre os grupos locais de Cumá, de Tapuitapera e da Ilha era muito grande¹⁰³. Contudo, não se pode dizer o mesmo quanto à ligação desses grupos locais com os Caeté. O principal chefe Caeté, *Arraia Grande*, lamentou-se dessa situação, dizendo que certos acontecimentos teriam ocorrido de modo diferente, "se os Tupinambá tivessem querido ajudar-nos"¹⁰⁴.

Os Tupinambá dessa região mantinham relações belicosas com várias tribos inimigas. Os diversos grupos Tapuia, ao longo da costa e dos principais rios do Maranhão e Pará. Os mais terríveis inimigos dos Tupinambá eram, provavelmente, os Tremembé. Contudo, os moradores da Ilha, de Tapuitapera e de Cumá, tinham guerras cruentas com os Tabajara. Quanto aos brancos, os Tupinambá eram inimigos dos portugueses, favorecendo sempre as pretensões de seus amigos e aliados franceses. No começo do século XVII estavam no Maranhão as feitorias mais importantes dos franceses. A fácil derrota imposta a estes pelos portugueses deixou os Tupinambá à sua mercê.

A diversidade dos grupos tribais Tupí, que povoaram o Maranhão e o Pará no século XVII, já foi apontada acima. Eram principalmente Caeté e Tupinambá da região do São Francisco e Caeté e Potiguar da costa de Pernambuco. Estes grupos tribais só tinham em comum o equipamento cultural e o nome, com o qual os designavam os franceses e portugueses. O conjunto de territórios que os grupos tribais assim chamados ocupavam era, entretanto, bem considerável. *Grosso modo*, os extremos situavam-se: ao norte, no rio Amazonas; ao sul, da serra do Ibiapaba até o rio Paraíba¹⁰⁵. Concentravam-se especialmente na Ilha, em Tapuitapera, Cumá e Caeté¹⁰⁶. Adiante deste lugar, a 400 léguas da Ilha, existiam ainda tribos Tupinambá povoando a costa¹⁰⁷. O rio Amazonas era muito povoado por índios Tupinambá¹⁰⁸, estando o último grupo local nesta região a 80 léguas da embocadura (*ibidem*). No Maranhão, a área de dominância dos Tupinambá estendia-se de

(103) Abbeville, pág. 151. — (104) Evreux, pág. 172. —

(105) Sobre os territórios ocupados pelos Tupinambá nesta região, ver especialmente A. Métraux, *La Civilisation Matérielle des Tupi-Guarani*, págs. 7-12. — (106) Abbeville, págs. 139-151; Evreux, pág. 83; Alonso Rojas, pág. 105; J. de Moraes, in Almeida, vol. I, págs. 75 e 185; Capitão Simão Estácio da Silveira, vol. II, pág. 15; Marcgraff, pág. 268. — (107) Abbeville, pág. 151. — (108) Evreux,

Cumá até o Separará, atual ponta Tijoca, numa extensão de 120 léguas¹⁰⁹. Gabriel Soares também dá informações sobre um grupo de Tupinambá que se fixou perto da embocadura do rio Paraíba¹¹⁰. Isso ocorreu durante o ataque dos portugueses aos Potiguar daquela região. Os índios que se localizaram nas proximidades do forte separaram-se dos demais e passaram a designar-se como Tupinambá. Tais índios eram antigos aliados dos portugueses, sendo chamados Tabajara pelos Potiguar. O seu principal cacique foi Piragiba, o *Braço de Peixe*; na liderança era secundado por um seu parente, também chefe de grupo local, o *Assento de Pássaro*. Os índios de Piragiba tiveram alguns conflitos com os portugueses, após auxiliá-los eficazmente em várias expedições contra os Potiguar. Por isso, Piragiba vingou-se deles e, com medo das represálias, internou-se nas terras dos Potiguar. Aliaram-se em seguida na guerra contra os portugueses. Em 1685, durante as operações contra os Potiguar da Paraíba, Martim Leitão conseguiu fazer novamente as pazes com aqueles Tabajara. Então, estes construíram diversos grupos locais ao longo do rio Paraíba, a partir do litoral, e protegeram a povoação dos brancos. Com o auxílio destes índios, que se chamavam a si próprios Tupinambá, os portugueses puderam subjugar os Potiguar e franceses e manter sua povoação¹¹¹. Parece-me, contudo, que o Paraíba não deve ser considerado como o limite extremo dos Tupinambá do norte do Brasil.

Após a expulsão dos franceses, os Tupinambá do Maranhão e do Pará ficaram à mercê dos portugueses. Os contatos com estes tiveram consequências letais para os Tupinambá, do mesmo modo que no Rio de Janeiro e na Bahia. A transferência de lealdade processou-se com rapidez; já antes da vitória completa, Jerônimo de Albuquerque tinha todo o "gentio do Maranhão inclinado a o ajudarem contra os franceses" (pág. 481). Os conflitos assumiram logo depois, entretanto, aspectos sobremodo graves. O sucesso da colonização portuguesa dependia do índio como mão-de-obra. Por isso, a intensificação dos conflitos por meio de provocações tornou-se uma técnica preciosa para os portugueses. No Maranhão ela foi empregada logo no início e, a julgar pelas consequências, com grande eficácia.

pág. 84. — (109) Capitão Simão Estácio da Silveira, in Almeida, vol. II, pag. 16. — (110) Gabriel Soares, pag. 22.

(111) Salvador, págs. 218, 285, 290, 296-297, 302-311, 315, 317-319.

Somente na Ilha existiam vinte e sete grupos locais importantes, contando ao todo 12.000 indivíduos¹¹², na época da conquista portuguesa. Abbeville ainda explica que os grupos locais de Tapuitapera, Cumá e Caeté eram mais povoados que os da Ilha. Por seus dados verifica-se que os franceses conheciam mais de quarenta e um grupos locais nas áreas mencionadas. Portanto, viviam em Tapuitapera, Cumá e Caeté no mínimo vinte ou vinte e cinco mil Tupinambá. Ao todo, tratando-se só das áreas conhecidas — Ilha, Tapuitapera, Cumá e Caeté — existiam aproximadamente 35.000 indivíduos. É absolutamente impossível estabelecer estimativa sobre a população aborígine da região do Ibiapaba e dos outros pontos da costa e do interior do Maranhão e do Pará. Pelos relatos e informações disponíveis sabe-se com segurança que os índios designados como Tupinambá eram pouco numerosos no fim do século XVII. Os sobreviventes retiraram-se para o sertão, localizando-se em zonas muito afastadas da orla marítima e dos portugueses. Mas, ainda assim, muitos foram novamente atraídos ao litoral. Nos meados do século XVIII, entretanto, se existiam sobreviventes dos Tupinambá, estes deviam ter penetrado profundamente para o *hinterland* brasileiro. Não se fazem mais referências a esses aborígenes, pelo menos sob tal nome. Os que ficaram no litoral, convivendo com os brancos nas fazendas e vilas, ou morando nas aldeias, estavam praticamente exterminados.

O levante geral contra os brancos ocorreu em 1617¹¹³, no Maranhão, pouco depois da chegada dos portugueses. Conforme Capistrano de Abreu¹¹⁴, um branco tomou um venábulo,

(112) Abbeville, páginas 77-121; J. de Moraes, in Almeida, vol. I, pag. 75. As informações de Alonso Rojas (pag. 105) são evidentemente exageradas. Segundo os dados de Abbeville, confirmados por Moraes, os totais que Rojas apresenta abrangeriam a Ilha, Tapuitapera, e Cumá. Entretanto Rojas afirma que existiam 60 grupos locais na Ilha, contando cada um mais de 300 guerreiros.

(113) Berredo, vol. I, pag. 170. — (114) Capistrano de Abreu, *Prolegômenos*, Livro V da *História do Brasil* de Frei Vicente do Salvador, pag. 447; existe, contudo, outra versão. Segundo Berredo (págs. 170-175), um índio chamado Amaro fingiu ler uma carta dos brancos, tomada de um estafeta nativo. Então disse aos companheiros que, de acordo com sua leitura, os portugueses combinavam a escravização dos Tupinambá. O morticínio realizou-se em Tapuitapera, onde se reuniram para atacar a Ilha. Foram derrotados pelos portugueses, que impediram o sucesso da sedição e os perseguiram pelo interior,

uma espada e duas mulheres do famoso cacique *Pacamão*, de Cumá. Este chefe liderou o movimento de revolta; “de Cumá a Caeté foram mortos setenta brancos, segundo uns, cem, segundo outros”¹¹⁵. O morticínio realizou-se à noite e ao mesmo tempo, em todos os grupos locais. Após o morticínio, os índios fugiram para o sertão (pág. 451). Mas uma expedição punitiva foi ao seu encalço, dando-lhes combate em uma extensa área de 240 léguas, pelo rio Gurupi acima (*ibidem*). Os brancos destruíram todos os grupos locais que puderam. A guerra estendeu-se rapidamente. De Tapuitapera propagou-se para o Pará, participando da confederação diversos grupos tribais Tapuia. A confederação abrangia 20.000 indivíduos, segundo Capistrano de Abreu (pág. 452). Todavia, é provável que este total seja muito pequeno, referindo-se apenas aos índios agrupados em uma região. Pois Heriarte informa que dela participaram 600 grupos locais¹¹⁶ e os números de vítimas indicados pelas fontes são também muito mais altos. A morte do cacique *Cabelo de Velha* esmoreceu os aliados. Alguns Tapuia abandonaram, então, a confederação. Os Tupinambá retraíram-se, mas continuaram fortificados a sessenta léguas da povoação, mais ou menos. Em março de 1619 os brancos resolveram submetê-los definitivamente¹¹⁷. Exterminaram quantos índios puderam e queimaram os seus grupos locais (pág. 454). Jaboatam informa que muitos Tupinambá conseguiram fugir, subindo pelo rio Pará, apesar da perseguição dos portugueses¹¹⁸. Os que pediram a paz ficaram vivendo no litoral, como cativos dos brancos. Se são exatos os dados fornecidos pelo Capitão Simão Estácio da Silveira, somente a expedição chefiada por Bento Maciel Parente, que procedia do Maranhão, exterminou ou submeteu índios que “passariam de quinhentas mil almas”, de acordo com os cálculos dos próprios portugueses¹¹⁹. Pela mesma fonte percebe-se que o número de índios Tupinambá submetidos, isto é, que solicitaram paz, foi muito pequeno (*ibidem*).

até cinquenta léguas da costa. Ver também: Heriarte, pág. 218; Capitão Simão Estácio da Silveira, in Almeida, vol. II, págs. 15-17; Ferdinand Denis, co-autor, págs. 149-150, e introdução ao livro de Ives d'Evreux, págs. 43-46. — (115) Capistrano de Abreu, *op. cit.*, pág. 449. — (116) Heriarte, pág. 218. — (117) Capistrano de Abreu, *op. cit.*, pág. 453.

(118) Jaboatam, vol. I, págs. 211-213. — (119) Cap. Simão Estácio da Silveira, in Almeida, vol. II, pág. 17.

Os jesuítas exerceram ativamente a catequese no Maranhão e Pará, após a expulsão dos franceses. Na Ilha de São Luís reuniram os moradores dos seis grupos locais restantes na aldeia de São José¹²⁰. O abuso das autoridades, contudo, fez que também estes fugissem para o sertão. Em 1694 a aldeia contava mais de 300 guerreiros Tupinambá. Em 1730 era a seguinte a composição de sua população (pág. 142):

Homens	116	indivíduos
Mulheres	109	"
Meninos e adolescentes	38	"
Catecúmenos	2	"
Total	265	"

Em 1734 restavam 20 ou 25 índios. O segundo centro importante de catequese no Maranhão ficava em Tapuitapera, onde os jesuítas cuidavam de dez aldeias. Mas, “em 1734 só restava uma, insignificante” (pág. 201). Os Tupinambá descidos do sertão eram fixados no Pará, nas aldeias da Companhia ou do governo e nas roças e casas dos colonos. Em 1699, escrevia Betendorf: “são os Tupinambá hoje mui poucos mas bons cristãos e amigos dos padres da Companhia de Jesus, e além disso a flor dos guerreiros mais valentes e alentados do Estado todo”¹²¹. Nessa época, os Tupinambá eram empregados principalmente na captura de outros índios; “e, por ser a mais guerreira nação de tôdas, são hoje gadelhas destas entradas”¹²². Os grupos locais Tupinambá independentes situavam-se muito longe da costa. Através dos jesuítas conservaram-se algumas informações sobre os que povoavam uma região do Tocantins. Nos meados do século XVII, os grupos locais destes índios concentravam-se trezentas léguas da foz do rio Tocantins¹²³. Parece que os primeiros brancos que entraram em contatos com eles pertenciam à entrada do Cabo Bento Rodrigues de Oliveira. Os membros desta entrada, em 1647, desceram muitos Tupinambá do Tocantins. Ocupavam-nos como escravos nas povoações do Pará¹²⁴. Em 1655 os jesuítas realizaram uma missão à “nação dos Tupinambá” do Tocantins. Os padres fizeram

(120) Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. III, pág. 141. — (121) Betendorf, pág. 112. — (122) Vieira, *Cartas*, vol. I, pág. 555.

(123) Vieira, *Cartas*, vol. I, pág. 450; sobre a catequese dos Tupinambá no Pará, ver também Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. III, págs. 246-248. — (124) Vieira,

pregação, mas não conseguiram convencer completamente todos os Tupinambá da região. Por isso, processou-se uma divisão intestina. Os mais prudentes resolveram ficar; afirmaram que estavam convictos da lealdade dos padres e de sua boa intenção. Mas duvidavam do resultado da empresa, por causa dos portugueses. Ao todo, desceram 1.000 ou 1.200 indivíduos, em sessenta canoas repletas¹²⁵. Nos grupos locais independentes ficaram ainda 1.000 ou 1.200 indivíduos. Em 1658 os jesuítas realizaram nova missão. Os Tupinambá estavam, entretanto, separados em dois bandos, em virtude das cheias de verão. Os padres comunicaram-se por terra com os que não podiam descer com eles. Combinaram que os Tupinambá restantes deviam descer no inverno, época em que podiam navegar pelo Tocantins. Os outros, em número de quatrocentos, desceram com eles para o Pará, onde foram distribuídos pelas aldeias da Companhia, localizadas perto da cidade¹²⁶. Todavia, é provável que a sucção dos índios Tupinambá independentes não foi completa. Segundo Heriarte, entre 1662 e 1667 ainda viviam índios Tupinambá insubmissos ao longo do Tocantins¹²⁷.

Os Tupinambá descidos na missão de 1655 foram levados para o Guajará, junto da Ilha do Sol, onde existia uma aldeia de índios seus parentes¹²⁸. Na Ilha do Sol “se lhes mandou fazer uma valente aldeia com igreja tão grande que parecia uma sé” (págs. 111 e 112). Ao todo, eram 1.200 indivíduos (*ibidem*). A Ilha do Sol então foi chamada “Ilha dos Tupinambá”, “por lá morarem até o presente, suposto que mudassem mais para terra a dentro” (pág. 111). Esta aldeia, contudo, não progrediu, precisando ser abandonada pelos jesuítas (pág. 296). As causas disto foram as migrações sucessivas que fizeram e o despovoamento. Os engenhos de anil, a mandado do governador, foram construídos sobre um riacho, situado acima da ilha do Sol (*ibidem*). Em consequência da poluição das águas, os Tupinambá tiveram que abandonar aquela área. Essa migração realizou-se sob a direção do cacique *Perouassu*. Mudaram-se para o interior da ilha, para um lugar situado perto de um igarapé. Havia maior abundância e a comunicação tornou-se mais fácil que na costa marítima. Por isso, quando os engenhos de anil foram transferidos, os Tupinambá recusa-

Cartas, vol. I, pág. 451. — (125) Vieira, *Cartas*, pág. 255; Betendorf, págs. 109-114. — (126) Vieira, vol. I, págs. 555, 590; Betendorf, págs. 113-114. — (127) Heriarte, pág. 219. — (128) Betendorf, págs. 24 e 111.

ram-se voltar à primitiva aldeia (*ibidem*). Em 1678 realizaram nova migração, sob a chefia do cacique Jacinto. Desta vez procuraram o litoral da ilha, por causa dos mariscos (págs. 296-297). Mais tarde fizeram uma terceira migração. Os jesuítas orientaram-na, pois tinham em vista as necessidades do serviço religioso (pág. 297). As últimas referências a estes índios, no século XVII, datam de 1697; Betendorf refere-se precisamente a um velho Tupinambá que tomou a extrema-unção (págs. 652-653). Mas a situação dos Tupinambá da Ilha do Sol era bem precária em 1692. Segundo aquele autor, não havia “cômodo de assistir em a aldeia por falta de casas e sustento necessário, por andarem os índios pela maior parte sempre divertidos, uns ao acaso, outros ao cravo, outros em vários serviços dos brancos e da república pelos sertões” (pág. 482).

Os desequilíbrios provocados pela falta de víveres são numerosos. Em consequência da elevada concentração demográfica em certas áreas do litoral, a taxa de mortalidade da população nativa aumentou sensivelmente. Os recursos naturais revelaram-se particularmente insuficientes. Duas epidemias — “peste de bexigas” — contribuíram para elevar ainda mais a taxa de mortalidade dos aborígenes que conviviam com os brancos. Ambas começaram no Maranhão e se propagaram até o Pará. Uma, em 1662, fez em poucos dias mais de 2.000 vítimas entre os índios, os Tupinambá inclusive (págs. 201-202). Manifestou-se “com tanto estrago dos índios que acabou a maior parte deles” (pág. 203). Na outra, em 1695, os jesuítas enviaram aviso às roças de Mamayaçu, perto da aldeia dos Tupinambá e nas quais estes trabalhavam (pág. 587). A carta não foi entregue a tempo e eles já tinham voltado para sua aldeia (*ibidem*). “E assim começou a arder tôda a roça em bexiga, morrendo muitos Tupinambá, assim lá como na aldeia, que se acabou quase de repente, morrendo” (*ibidem*). Em 1696, após passar pelas roças de Mamayaçu, o padre superior visitou a aldeia dos Tupinambá. “Pasmou-se de ver a desolação e desamparo daqueles miseráveis índios, assim pelo grande estrago que nêles tinham feito e ainda iam fazendo as bexigas, como pelo contínuo trabalho pelo qual os achava divertido, uns nas obras da fortaleza, outros nas viagens e outros em outras coisas, sem gozarem do descanso que as reais leis lhe mandavam dar” (pág. 606).

Em resumo, os Tupinambá do Maranhão e do Pará, que não foram exterminados nas guerras contra os portugueses, afa-

taram-se quanto puderam do litoral. Os que ficaram entre os brancos foram aldeados ou tornaram-se cativos. Trabalhando para os seus senhores ou à sua ordem. Muitos Tupinambá eram empregados nas entradas, graças às suas qualidades guerreiras. Os Tupinambá descidos do sertão durante o século XVII engrossaram as aldeias da companhia e o estoque de aborígenes dispersos nas povoações dos brancos. Mas parece que as introduções não compensaram as perdas. Nos fins do século XVII e princípios do século XVIII existiam somente três aldeias exclusivamente de índios Tupinambá, situados na Ilha de São Luís, em Tapuitapera e na Ilha do Sol. Alguns estavam espalhados por outras aldeias, convivendo com índios de grupos tribais diferentes; outra parte encontrava-se esparsa nas casas e nas fazendas dos colonos, no Maranhão e no Pará. O seu número não era significativamente elevado, pois as diversas fontes deixam de consignar referências especiais àqueles índios. Ao contrário, as informações explícitas indicam que, dentro do período de tempo considerado, sobreviviam no litoral apenas alguns representantes dos antigos Tupinambá. Os demais internaram-se pelo *hinterland* do norte do Brasil.

Os Tupinambá na Ilha de Tupinambarana

A fixação de grupos tribais Tupí na Ilha de Tupinambarana parece ter ocorrido ao mesmo tempo que o povoamento do Maranhão e do Pará¹²⁹. Os principais documentos relativos às migrações daqueles índios indicam claramente que provinham do "Estado do Brasil", e não do "Estado do Maranhão e Grão-Pará". Segundo Acuña, os moradores da ilha de Tupinambarana eram "gente que das conquistas do Brasil, em terras de Pernambuco, saíram derrotados há muitos anos, fugindo do rigor com que os portugueses os iam subjugando"¹³⁰. O movi-

(129) Acuña, págs. 250-264; Heriarte, págs. 224-225; João Daniel, *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, segunda Parte, in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo II, 1840; tomo III, 1841; Betendorf, pág. 57; "Retour du Sieur de Rasilly en France qui amena des Tupinambous à Paris", *Mercure François*, 1617, tomo III, págs. 166-167, publicado por E. T. Hamy; "Les Indiens de Rasilly. Étude Iconographique et Ethnographique", in *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, N. S., tomo V, 1908 (apud A. Métraux, *Migrations Historiques des Tupi-Guarani*, págs. 7-8); A. Métraux, *Migrations Historiques des Tupi-Guarani*, pág. 23, e *Civilisation Matérielle des Tupi-Guarani*, pág. 25. — (130) Acuña, pág. 261. —

mento migratório, que teria começado "no ano de 1600"¹³¹, assumiu as proporções de um êxodo. "Saíram em grandíssimo número, que, despovoando ao mesmo tempo oitenta e quatro aldeias onde estavam situados, não ficou de todos eles nenhuma criatura que não trouxessem em sua companhia"¹³². Durante a migração, os Tupinambá dividiram-se em três bandos¹³³, dispersando-se sobre uma área de 900 léguas¹³⁴. Os que se fixaram no Amazonas atingiram primeiramente o rio Madeira. Contudo, alguns conflitos com os espanhóis obrigaram-nos a emigrar novamente (*ibidem*). Neste movimento atingiram a ilha, que ficou conhecida como Ilha dos Tupinambaranas, localizada a 28 léguas do rio Madeira (pág. 261). Então, "chegaram àquele sítio, que acharam abundante, e cheio de índios naturais, e por ser bom o sitiaram e conquistaram os seus naturais, avassalando-os, e com o tempo se casaram uns com os outros, e se aparentaram"¹³⁵.

A ilha, de acôrdo com os dados fornecidos por Acuña, tinha 60 léguas de comprimento e 100 de circuito. Os Tupinambá, entretanto, dominavam, em 1639, territórios que abrangiam 76 léguas pelo Amazonas¹³⁶. Deviam deslocar-se dentro de uma área muito extensa, pois o mesmo autor menciona o nome dado pelos Tupinambá ao rio Negro (*Uruna*) e outros conhecimentos que tinham da região (págs. 250-251). Nos meados do século XVII só possuíam quatro grupos locais à beira do rio, embora Heriarte admitisse que deviam ter outros pela terra a dentro¹³⁷.

Os Tupinambá mantinham relações belicosas com os primitivos povoadores da região. Acuña informa que eles foram exterminados ou expulsos pelos Tupinambá¹³⁸. Heriarte, porém, observa que os *Aratu*, *Apacuitara*, *Yara*, *Godui*, *Curiatô*, submeteram-se aos Tupinambá. Segundo esta fonte, a organização social dos Tupinambá ter-se-ia desenvolvido no sentido senhorial: os Tupinambá "servem-se deles como de seus vassalos, e eles lhe pagam tributo"¹³⁹. O intercasamento ocorrido posteriormente não aboliu as relações senhoriais (pág. 225). Além disso, mantinham o tráfico com os brancos (pág. 224). Como só eles conheciam a língua geral, naquela área, monopolizavam as rela-

(131) Heriarte, pág. 225.

(132) Acuña, pág. 261. — (133) Heriarte, pág. 225. — (134) Acuña, pág. 262. — (135) Heriarte, pág. 225. — (136) Acuña, págs. 261 e 264. — (137) Heriarte, pág. 224. — (138) Acuña, pág. 262. — (139) Heriarte, pág. 224.

ções diretas com os brancos. Quando êstes precisavam tratar com os outros, faziam-no por meio de intérpretes (*ibidem*). Os Tupinambá desta região também eram muito empregados nas "tropas de resgate". O cacique João Cumiaru acompanhava-as com os seus índios, auxiliando os brancos a capturarem os aborígines¹⁴⁰. E com tanta eficiência que "só ao nome dos Tupinambá não há nenhuma delas (tribos indígenas), que não se renda"¹⁴¹.

Em 1660, dois padres da Companhia de Jesus ocuparam-se na sua catequização¹⁴². Todavia, por causa dos mosquitos e da insalubridade da ilha, os jesuítas abandonaram a "aldeia dos Tupinambá" (*ibidem*). Parece que, já nessa época, a aldeia mencionada compunha-se inclusive de índios *Pataruana*¹⁴³. O despovoamento compelia os jesuítas a introduzir, em proporções cada vez mais elevadas, índios procedentes de outros grupos tribais na aldeia. Em 1669 a "aldeia dos Tupinambá" foi visitada por Betendorf. Os índios pediram-lhe que excomungasse os mosquitos, os quais tornavam sua vida muito difícil (págs. 260-261). O padre mostrou-lhes que os mosquitos estavam em suas terras; os próprios Tupinambá deviam realizar a mudança. Então transferiram-se mais para o interior da ilha (pág. 261). A referida aldeia apareceu na lista geral das aldeias de 1678 com o nome de Santa Cruz dos Andirazes¹⁴⁴. Dela dependiam também os Curiató (*ibidem*). Em 1688 o Padre Fonseca fixou-se entre eles¹⁴⁵. Acrescentou à aldeia mais "gente nova", descida do sertão¹⁴⁶ e mandou construir uma igreja e mais casas novas (pág. 498). De acôrdo com as informações de Serafim Leite, o padre dirigiu uma nova mudança. Estabeleceu uma parte dos componentes da antiga aldeia na dos Andiraz e fundou a aldeia dos Tupinambarana um pouco mais para cima¹⁴⁷. O acesso ao Amazonas era conseguido por meio de um igarapé. Comunicavam-se com os *Conduriz*, os *Curiató*, os *Andiraz* e os *Maraguaz*¹⁴⁸. O cacique, sob cuja direção se processou esta mudança, chamava-se João Cumiaru,

(140) Cf. carta do Pe. Fritz, 26/6/1689, in Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. III, pág. 385. — (141) Acuña, pág. 262. — (142) Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. III, pág. 384. — (143) Betendorf, pág. 37. — (144) Serafim Leite, *op. cit.*, vol. III, pág. 385. — (145) Betendorf, pág. 463; Serafim Leite, *op. cit.*, vol. III, pág. 385. — (146) Betendorf, pág. 467 e 498. — (147) Serafim Leite, *op. cit.*, vol. III, pág. 385. — (148) Betendorf, pág. 498; Serafim Leite, *op. cit.*, vol.

índio Tupinambá "afamado nas guerras, e por essa razão feito capitão-mor dos seus, e morreu-lhe sua gente quase toda e após ela também êle faleceu"¹⁴⁹.

Visando aumentar a população da aldeia, os jesuítas atraíram para ela, em 1696, os Andiraz e os Curiató¹⁵⁰. Apesar de todos êsses acréscimos, a aldeia contava somente com 495 indivíduos em 1730 (*ibidem*). Em 1737 foi feita nova mudança. Com o nome de aldeia de Santo Inácio, foram os sobreviventes da antiga aldeia dos Tupinambarana morar no rio Tapajós (*ibidem*). Uma parte fôra, entretanto, distribuída pelas aldeias dos Abacaxi¹⁵¹, de São José e Guaiacurupá¹⁵². A aldeia dos Abacaxi, por exemplo, contava com 500 indivíduos em 1696. Em 1730, a população quase duplicara, subindo para 932 indivíduos. Contudo, "êste grupo de aldeias oferece, como se vê, uma variedade incrível" (pág. 388). Pode-se ter uma idéia do que consistia essa "variedade incrível" considerando-se a população da "aldeia Guaiacurupá dos Tupinambaranas". O Padre Jacinto de Carvalho descera índios *Arerretu*, *Poraioamia*, *Mojoaria* e *Sapapé*¹⁵³, que foram ajustados aos Tupinambá e demais componentes da aldeia.

Em síntese, depois dos meados do século XVII não existem mais notícias sobre os grupos locais Tupinambá independentes, que se situavam na Ilha de Tupinambarana e arredores. Os Tupinambá que continuaram a viver na ilha estavam praticamente extintos, até a metade do século seguinte. Os sobreviventes eram tão pouco numerosos, que foram redistribuídos por outras aldeias da Companhia de Jesus. Parece que os principais motivos da seleção letal dos Tupinambá, nesta região, residiam nas próprias condições inadequadas do meio externo. Além disso, deve-se considerar as guerras com os grupos tribais inimigos e sua participação das "tropas de resgate", organizadas pelos brancos.

*
* *
*

III, pág. 385. — (149) Betendorf, pág. 37. — (150) Serafim Leite, *op. cit.*, vol. III, pág. 386.

(151) Os Abacaxi eram os antigos Chichirin, cf. A. J. de Mello Moraes, vol. II, pág. 363. — (152) Serafim Leite, *op. cit.*, vol. III, pág. 386. — (153) Pe. Jacinto de Carvalho, carta de 2/5/1714, in A. J. de Mello Moraes, vol. II, pág. 365; os nomes são indicados de acôrdo com a grafia da fonte.

As páginas precedentes mostram que o contato com os brancos teve efeitos letais para os Tupinambá. Primeiramente, foram desalojados de suas posições na biosfera pelos portugueses. Em consequência, abandonaram o litoral e as regiões mais férteis de seu primitivo *habitat*. Mais tarde, precisaram tentar migrações mais extensas, abandonando as terras do Rio de Janeiro e da Bahia. Os grupos tribais Tupí que se fixaram no Maranhão, no Pará e na Ilha de Tupinambarana tiveram posteriormente o mesmo destino. Em todos esses lugares, os que persistiram em contato com os brancos foram exterminados lentamente. Ou então recorreram à fuga para o sertão. Por isso, nos meados do século XVIII sobreviviam apenas centenas de Tupinambá em todas as áreas mencionadas, sob domínio dos portugueses. Os demais penetraram profundamente pelo *hinterland* brasileiro, sem deixarem após si rastros históricos consistentes. Justifica-se, assim, a escolha dos séculos XVI e XVII como limites temporais extremos desta pesquisa. As fontes mais importantes, aliás, situam-se dentro deste período de tempo. Os últimos relatos dos jesuítas e dos colonos, datados do fim do século XVII, já não possuem o mesmo valor informativo que as obras e fontes anteriores. É que aqueles índios Tupí já tinham desempenhado, do ponto de vista do branco, o seu papel no *processus* histórico da sociedade colonial brasileira.

CAPÍTULO II

OS GRUPOS LOCAIS

ESTA parte do trabalho é dedicada ao estudo morfológico dos grupos locais. O grupo local, descrito pelos antigos cronistas sob o nome de "aldeia", constitui uma unidade social de grande importância analítica, quanto aos Tupinambá. É o grupo social que se coloca entre a menor unidade territorial — a "maloca" — e a unidade territorial inclusiva, a tribo. Os liames primários que unem reciprocamente os indivíduos neste grupo são vicinais, envolvendo proximidade no espaço e coexistência no tempo¹. Do ponto de vista estrutural, o grupo local resulta da vida em comum permanente de diversos grupos familiares e constitui o elemento integrativo fundamental de que se compõe a tribo Tupinambá. Para designá-lo poderia também usar o termo tupí-guaraní *Taba*². Contudo, os cronistas não são uniformes no emprêgo de um designativo da língua nativa, em suas descrições. Por isso, preferi utilizar-me de um vocábulo já consagrado pelo uso etnológico.

Dados Estatísticos

Os dados estatísticos sobre os grupos locais Tupinambá, existentes nas diversas regiões aqui estudadas, não são muito satisfatórios. Cada cronista, é óbvio, fornece indicações sobre os grupos locais por ele conhecidos, de modo direto ou indireto. Mas são informações relativas apenas a áreas muito limitadas, em que os contatos entre os brancos e os nativos foram mais intensos. Assim mesmo, é possível selecionar alguns dados, capazes de esboçar um quadro aproximado da distribuição dos gru-

(1) René Maunier, *Essais sur les Groupements Sociaux*, Paris, Libr. Félix Alcan, 1929, págs. 43-44. — (2) Herbert Baldus e Emílio Willems, *Dicionário de Etnologia e de Sociologia*, op. cit., pág. 215.

pos locais Tupinambá em determinadas áreas: Angra dos Reis, Rio de Janeiro, Bahia e Maranhão.

Na região de Angra dos Reis³, Hans Staden indica expressamente 5 grupos locais Tupinambá, embora o texto sugira maior número. São os grupos locais: Ariró, Mambucaba, Taquaraçu-Tiba, Ubatuba e Ticoaripe⁴. O terceiro grupo local é o que se situava mais para o norte, para os lados de Niterói. Léry fornece duas listas de grupos locais: uma no texto do colóquio; outra no fim deste⁵. Não há, porém, concordância completa entre ambas⁶. Nem quanto à grafia dos nomes dos grupos locais; nem quanto à sua distribuição espacial. Contudo, as duas listas fornecem os únicos totais aproximados dos grupos locais conhecidos pelos franceses naquela região e que ficavam no litoral ou em suas imediações. Eis as duas listas:

1) TEXTO DO COLÓQUIO:

- a) grupos locais localizados ao longo da praia, "entrando no Rio de Janeiro, à esquerda": Kariók, Uyráuasú-oé, Josy-Yrasik ou Josyrasik, Pirakã-iopã, Eirajá, Itanã, Tarakuirapã, Sarapoy;
- b) grupos locais mais importantes situados no interior, de ambos os lados da praia: Takuarusutyba, Okarantin, Sapopema, Nuru-kuy, Arasatyva, Ysypotyva;
- c) grupos locais situados à margem direita da praia: Keri, Akaray, Kurumuré, Itaók, Joararuã;

2) FIM DO COLÓQUIO:

- a) grupos locais localizados ao longo da praia, à margem esquerda: Kariók, Jaborasí ou Josy-Yrasik, Eyramiri, Pirá-uasú, Sapopem, Okarantim, Urá-uasú-ueé, Tantimã, Kotiva, Payó, Sariguá, *Pierre* (nome usado pelos franceses); Ypék, das Flechas (nome usado pelos franceses);
- b) grupos locais situados ao longo da praia, do lado direito: Kery, Akaray, Morgujá-uassú;

(3) No presente trabalho aceitei os resultados das investigações geográficas feitas por Wilhelm Kloster, sobre os trajetos descritos por Hans Staden, de suas viagens da Bertioga ao grupo local Ubatuba. Veja-se: nota 108 de F. A. Carvalho Franco, in H. Staden, *Duas Viagens ao Brasil*, op. cit., págs. 87-88; os mapas e as notas a eles relativos, de autoria de W. Kloster, idem, pág. 201 e segs.

(4) Págs. 97, 104 e 106; 139 e 141; 187 e 112, respectivamente; vejam-se também as notas correspondentes de F. A. Carvalho Franco e o mapa de W. Kloster, número 4, entre págs. 202-203, op. cit. —

(5) *Viagem à Terra do Brasil*, págs. 254-255 e 267-268, respectivamente. — (6) Pode-se encontrar uma crítica minuciosa das incongruências ocorridas nas duas listas lendo-se os comentários feitos por Batista Caetano e transcritos por Plínio Ayrosa; nota 62, in Léry, op.

c) grupos locais situados na Ilha Grande: Pindó-usú, Koruké, Pirayijú, grupo local entre Pindó-usú e Pirayijú, idem entre Koruké e Pindó-usú.

Portanto, há uma diferença entre os dois totais. Em um são computados 19 grupos locais, enquanto no outro somam-se 22 grupos locais. Não vejo inconveniente de tomar o total maior, já que Léry fala ter estado pessoalmente nestes 22 grupos locais, "em contato íntimo com os silvícolas brasileiros"⁷.

Quanto à Bahia, os dados não são tão explícitos. Os cronistas do século XVI conheciam muito mal, deste ponto de vista, a região compreendida entre o São Francisco e o Rio Itapicuru. Nela, exatamente, se localizaram, em uma extensão de 31 léguas, até o terceiro quartel do século, os Tupinambá não submetidos aos portugueses⁸. Apenas se sabe que seus grupos locais se distribuíam pela costa e pelo interior "mais de cem léguas do mar". Quanto aos Tupinambá da região do rio Real, Anchieta dá algumas indicações. Em 1575 havia numerosos grupos locais 6 léguas além desse rio, para o norte, sendo o mais importante o do cacique Curubi, nas margens do Vasabarris⁹. Na região do *Cirigi*, Anchieta computa 28 aldeias (págs. 372-373). Contudo, as informações sobre os Tupinambá na Bahia são verdadeiramente importantes quanto aos índios submetidos. Isto é, os Tupinambá que viviam entre o Rio Itapicuru e a Ponta do Padrão, numa área territorial estimada em 23 léguas por Gabriel Soares de Souza. A maioria dos dados diz respeito às "aldeias" administradas pelos padres da Companhia de Jesus. Por isso, serão analisados em outra parte deste trabalho.

Os dados sobre o Maranhão são os mais completos. O Pe. Claude d'Abbeville fez um relatório dos 19 grupos locais visitados, em caráter oficial, da Ilha e do Continente (Tapuitapera e Cumá)¹⁰. Mais adiante fornece uma lista dos mais importantes grupos locais da região (págs. 139-151)¹¹. É preciso notar que o segundo relatório contém 33 grupos locais

cit., págs. 272-273. — (7) Op. cit., pág. 267. É preciso não esquecer que o próprio Léry chama a atenção para a existência de outros grupos locais que ele não conhecia (idem, pág. 255).

(8) Gabriel Soares, op. cit., págs. 39-53. — (9) Anchieta, *Cartas*, págs. 371-372. — (10) Op. cit., págs. 77-121. — (11) Sobre estes termos, é útil considerar as anotações de Rodolfo Garcia.

não computados no primeiro. Contudo, os dados relativos aos mesmos grupos são congruentes. Eis a lista completa dos principais grupos locais do Maranhão, fornecida por Abbeville:

- 1) *Grupos locais da Ilha do Maranhão*: Timboi, Tapari, Car-naupió, Euaive, Itaendavê, Araçui-Jeuve, Indotuve, Oatimbup, Junipará, Toroiepep, Januaré, Uarapirã, Poieupe, Eussauap, Maracanã Pisip, Taperuçu, Toroupê, Aquetene, Caranaive, Jeviree, Eucatu, Jeviree-a-pequena, Uriuaçu-Eupê, Maiova, Pa-curí-Euve, Evapar, Meuriti-Euve;
- 2) *Grupos locais de Tapuitapera*: Tapuitapera, Seri-ieu, Jeneu-paeupê, Meureutieupê, Caaguira, Pindotive, Arueipe, Tapui-tininga, Engare-Lequitave, Urubutin-enguave;
- 3) *Grupos locais de Cumá*: Cumá, Januacuare, Tavapiap, Cui leup, Aruipê, Taevonajo, Pacuripanã, Aovajeive, Maecã, Cure-maetã, Japieive.

Abbeville acentua que êsses dados são relativos aos principais grupos locais. Além disso, deixa de consignar informações relativas aos Tupinambá que se espalhavam pelo continente de Cumá até o Pará, onde ficava Caeté, uma área considerada também Tupinambá. Apenas diz que em Cumá existiam de 20 a 24 grupos locais Tupinambá. Êstes índios eram de fato Caeté — e não Tupinambá — embora fôsem seus aliados. Essa retificação já foi feita por Ferdinand Denis¹². Na região dos Caeté existiam 20 grupos locais, como testemunha Ives d'Evreux, que também os considera Tupinambá (pág. 83).

Em resumo, existem informações positivas sobre o número e distribuição dos grupos locais apenas em relação a algumas áreas do litoral. O cômputo total, como se pode verificar no quadro estatístico abaixo, é pouco significativo, se tomarmos em consideração a extensa área territorial ocupada pelos Tupinambá no século XVI. Os dados relativos ao Maranhão (Ilha Tapuitapera e Cumá), e ao Rio de Janeiro mostram que o número de grupos locais era bem elevado. Em torno da baía do Rio de Janeiro, Léry contava 22 "aldeias principais", enquanto Abbeville situava na região compreendida entre a atual cidade de Guimarães e a Ilha de São Luís, inclusive, nada menos que 48 "aldeias mais importantes".

(12) In Ives d'Evreux, nota 50, págs. 407-408.

QUADRO I

Grupos locais Tupinambá do Rio de Janeiro e Maranhão

REGIÃO	GRUPOS LOCAIS
Angra dos Reis	5
Rio de Janeiro	22
Ilha do Maranhão	27
Tapuitapera	10
Cumá	11
Caeté	20
TOTAL	95

É possível calcular, na base dêsses dados, a porção média de território ocupada ou exigida por cada grupo local? Obtendo uma resposta a essa pergunta, teríamos um elemento seguro para estabelecer algumas conjecturas sobre o número aproximado de grupos locais distribuídos nas regiões estudadas. A exposição já mostrou que os dados fornecidos pelo Pe. Abbeville sobre a Ilha do Maranhão são dignos de toda a confiança¹³. Além disso, é a única situação em que se podem estabelecer com precisão os limites geográficos. Tomando-se aqueles dados, verifica-se que, para 1.200 quilômetros quadrados¹⁴, temos 27 grupos locais. O que daria uma média de 45 quilômetros quadrados para cada grupo local. Tenho, porém, pouca confiança na representatividade dêsse resultado. Tôdas as fontes quinhentistas e seiscentistas, indistintamente, frisam a inexistência de uniformidade quanto à porção de território dominado por cada grupo local. A extensão dêste dependia de vários fatores, como fertilidade do solo, população dos grupos locais, presença de outras tribos etc.

Entretanto, não é por causa disso que duvido da representatividade daquele resultado. O raciocínio estatístico permite estabelecer uma compensação, dentro do conjunto, que neutra-

(13) O Pe. José de Moraes confirma o total de grupos locais da Ilha do Maranhão, afirmando que, na época da conquista portuguesa, existiam na ilha 27 aldeias. Vide: "História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará", in Cândido Mendes de Almeida, *Memórias para a História do Estado do Maranhão* etc., vol. I, pág. 75.

(14) Fernando Antonio Raja Gabaglia, *Fronteiras do Brasil*, Tip. do Jornal do Comércio, Rio de Janeiro, 1916, pág. 144; Aroldo de

liza os desvios dos casos particulares. Mas deve-se sobretudo considerar a peculiaridade da situação descrita pelo Pe. Claude d'Abbeville. Aquela região constituiu um verdadeiro refúgio para as tribos que fugiam do sul para o norte, em virtude dos resultados desastrosos dos contatos com os portugueses. Por isso mesmo, numerosos grupos locais concentraram-se em estreitas áreas geográficas. No caso dos grupos locais que povoaram a Ilha, principalmente, êsse fato provocou a baixa da densidade demográfica. Comparando-os aos outros grupos locais situados no continente (em Tapuitapera e Cumá), escreve Abbeville que êstes eram "muito mais povoados" (págs. 148 e 150).

Além disso, não existem informações concretas de autores da época, que permitam verificar aquêlo resultado. Thevet, referindo-se à aldeia do cacique Cunhambebe, escrevia: "sua aldeia com os territórios correspondentes, é vasta..." (pág. 320). Léry é ainda mais vago, acentuando somente que as terras ocupadas pelos grupos locais eram superiores às "necessárias à sua subsistência" (pág. 209). Deve-se, portanto, abandonar por impraticável a possibilidade de estabelecer conjeturas seguras ou prováveis sobre o número de grupos locais Tupinambá, existentes no século XVI e XVII.

Organização dos Grupos Locais

Os grupos locais compunham-se de um número variável de subunidades vicinais, chamadas "malocas". Hans Staden informa que "poucas aldeias contavam mais do que sete cabanas"¹⁵. O grupo local Ubatuba, onde viveu prisioneiro durante muito tempo, era constituído de sete malocas (pág. 87). Gandavo também apresenta êste total, afirmando que o número de malocas em cada aldeia variava de sete a oito¹⁶. A maioria das informações dos cronistas dos séculos XVI e XVII, principalmente dos jesuítas, permite estabelecer, para o grupo lingüístico Tupí, um número médio de 4 malocas por "aldeia" ou grupo local. Assim, escrevia Abbeville: "as quatro casas assim dispostas, com a praça ao centro, formavam uma aldeia"¹⁷. As xilogravuras dos autores da época apresentam, constantemente, qua-

Azevedo, *Geografia*, 2ª ed., S. Paulo, 1936, pág. 254. — (15) Staden, pág. 155. — (16) Gandavo, pág. 118 e *Tratado*, pág. 49.

(17) Abbeville, págs. 139 e 222.

tro malocas para cada grupo local. Deve-se atribuir, porém, pouco valor a esta fonte. O artista que entalhou as xilogravuras que ilustram o livro de Hans Staden, por exemplo, representa invariavelmente Ubatuba constituído por quatro malocas, enquanto o próprio Staden indica um número mais elevado de malocas¹⁸. Em síntese, admito que quatro malocas era a composição mais comum dos grupos locais. Porém, alguns compunham-se de maior número de malocas¹⁹. A oscilação mais freqüente situa-se entre quatro e sete malocas²⁰. Contudo, certos grupos locais, ocasionalmente, ultrapassavam êste limite máximo.

As malocas eram dispostas no solo de modo a deixar uma área quadrangular bastante ampla, o *terreiro*²¹. Abbeville define-o como "uma praça grande e bonita"²². No terreiro decorria uma parte importante da vida social. Nêle realizavam os sacrifícios rituais, os bailes e festas, e as reuniões do conselho dos chefes. As malocas eram circundadas por um sistema de fortificações. Eis como Staden o descreveu: "... levantam em torno delas [das malocas] uma estacada de troncos de palmeira rachados. Esta cêrca, de mais ou menos braça e meia de altura²³, fazem-na tão cerrada, que nenhuma flecha pode atravessá-la. Porém, aí têm pequenos buracos pelos quais atiram. Em torno desta estacada erigem ainda uma outra cêrca, uma paliçada de paus grossos e compridos, não os colocando, entretanto, junto um do outro, mas a uma distância pela qual não pode passar um homem"²⁴. Essa descrição correspondente à de um grupo local situado em uma zona fronteira, sujeito a ataques inesperados, mas constantes, dos inimigos. Nos grupos locais localizados em áreas seguras não construíram o segundo sistema de estacadas, ao qual chamavam *caiçara*²⁵. Quando dis-

(18) Ver as gravuras 16, 17, 18 etc., in Staden, pág. 90 e segs. — (19) Pero Vaz de Caminha faz referências a um grupo local dos Tupiniquim da Bahia composto de nove ou dez malocas; cf. "A Carta de Pero Vaz de Caminha", ed. por Jaime Cortesão, *Livros de Portugal*, Rio de Janeiro, 1943, pág. 226. — (20) Ver A. Métraux, *La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*, Lib. Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1928, pág. 47. — (21) Staden, 155; Gabriel Soares, 366; Salvador, 54. — (22) Abbeville, págs. 139 e 222. — (23) A equivalente, aproximadamente, de 3,3 m. — (24) Staden, 156. — (25) Cf. Staden, 87; e especialmente Léry, 173 e Gabriel Soares,

punham dêste duplo sistema de estacadas, colocavam entre um e outro estrepes agudos e cortantes. Por meio de atalhos secretos e disfarçados conseguiam sair ocultamente das malocas e surpreender os atacantes, envolvendo-os²⁶.

As malocas podem ser encaradas, do ponto de vista morfológico, como forma de solução de tensões demográficas desenvolvidas no grupo local. Com isto, quero dizer que os aumentos nos índices de crescimento vegetativo dos moradores de uma maloca provavelmente repercutiam na emergência de novas unidades territoriais semelhantes, isto é, de novas malocas. Asseguravam, assim, tanto o equilíbrio interno das malocas, quanto o dos grupos locais. Para um índio construir uma maloca, precisava atrair "cêrca de quarenta homens e mulheres"²⁷, reunindo-os em casa comum nova, por êles construídas. O Tupinambá que conseguia fazer isso tornava-se o chefe da unidade social, ou como escrevem os cronistas, seu "morubixaba" ou "principal". Exercia certa autoridade sôbre os membros da maloca, que eram "usualmente seus amigos e parentes"²⁸.

As malocas têm sido definidas como "grandes moradias térreas"²⁹. Os cronistas deixaram dados abundantes sôbre suas dimensões e organização interna. Staden observa que a largura da maloca é mais ou menos constante, enquanto o seu comprimento varia com o número de moradores³⁰. Nessas condições, é óbvio que não devemos esperar uniformidade nas informações. A altura, ainda segundo Staden, seria de duas braças, ou seja, o equivalente de 4,4 m. Resumindo em um pequeno quadro estatístico, são as seguintes as principais informações sôbre as dimensões da maloca Tupinambá³¹:

366-367. — (26) Léry, 173. — (27) Staden, pág. 115; ver também Gabriel Soares de Souza, pág. 365.

(28) Staden, pág. 115. — (29) G. E. Church, *Aborigenes of South America*, Clements R. Mackham (ed.), Londres, Chapman and Hall Ltd., 1912, pág. 54; sôbre a aplicação etnológica e a etimologia do vocábulo *maloca*, ver Herbert Baldus e Emílio Willems, *Dicionário de Etnologia e Sociologia*, op. cit., pág. 146. — (30) Staden, pág. 155. — (31) Respectivamente: págs. 155; 264; 172 e 206; 148-149

QUADRO II
Dimensões da Maloca Tupinambá.

Autor	Largura		Comprimento	
	U. A. *	Metros	U. A. *	Metros
Staden	14 pés	4,62	150 pés	49,50
Thevet	20 pés	6,6	200 a 300 pés	66 a 99
Léry	—	—	60, 80, 120 pés	20, 27, 40
Cardim	50 palmos	11,0	200, 300, 400 palmos	44, 66, 88
Abbeville	26 a 30 pés	8,59 a 9,90	200 a 500 pés	66 a 165
Knivet	—	—	220 varas	242

Segundo Métraux, a maloca Tupinambá deveria ter 100 metros de comprimento, oscilando a largura entre 10 a 16 metros³².

As dimensões da maloca Tupinambá não são, entretanto, exageradas. Ela compunha-se de numerosos lares políginos e devia, necessariamente, ter proporções consideráveis, tanto em largura, como em comprimento. Embora as informações não sejam uniformes, os dados disponíveis evidenciam claramente até onde isso é verdade. Em média, de acôrdo com as conclusões de Alfred Métraux³³, deveriam conviver na mesma de 50 a 200 indivíduos. Entretanto, fontes dignas de crédito indicam a convivência, em uma maloca, de um número muito maior de indivíduos. Léry, por exemplo, explica que na mesma maloca, em algumas aldeias, moravam "de quinhentos a seiscentas pessoas e não raro mais" (pág. 209). Reunindo as principais informações disponíveis sôbre a maloca Tupinambá pode-se organizar o seguinte quadro³⁴:

e 271; 139; Knivet, ed. Brasiliense, pág. 125. — (32) Op. cit., págs. 47-48. Sôbre as habitações Tupi, ver também Estêvão Pinto: *Os Índigenas do Nordeste*, vol. II, pág. 161 e segs.

(33) Op. cit., pág. 50. — (34) Respectivamente: Pigafetta, pág. 59; Staden, pág. 155; Léry, pág. 209; Cardim, págs. 149 e 271; Salvador, pág. 54; Vasconcellos, *Crônica da Companhia de Jesus* etc., pág. 77; Nóbrega, *Cartas do Brasil*, pág. 99; ver também Thevet, *Singularidades*, pág. 265; na *Relação do Piloto Anônimo* vem indicado o seguinte: "em uma só casa estão XL e X leitos armados a moda de teares" (in T. O. Marcondes de Sousa, *O Descobrimento do Brasil*, págs. 304-305).

* N. B. — U. A. é abreviatura de unidade antiga (informação ocorrente nas fontes originais).

QUADRO III

Número de Moradores das Malocas.

FONTES	LARES POLÍGINOS	INDIVÍDUOS
Pigafetta	100	—
Staden	40	—
Léry	—	500 a 600
Cardim	50, 60 ou 70	100, 200 e mais
Salvador	70 a 80	—
Vasconcellos	20 a 30	—
Nóbrega	50	—

Os dados sobre a população dos grupos locais mostram também que o número de moradores de uma maloca devia ser bem elevado, pelo menos em algumas regiões, como no Rio de Janeiro e na Bahia. Thevet estimava em 6.000, 10.000 e 12.000 a população dos diversos grupos locais que conhecera no Rio de Janeiro (*passim*). Os dois últimos totais são, evidentemente, exagerados. O primeiro, contudo, é mais razoável. Em grupos locais formados por sete, oito ou nove malocas daria uma média aproximada de 650, 750 ou 850 indivíduos por maloca. As informações esparsas na *História do Brasil*, de Frei Vicente do Salvador (*passim*), confirmavam a existência de grupos locais altamente povoados. Principalmente quanto aos Tupi de Pernambuco e Paraíba, menciona grupos locais com seis mil, sete mil e oito mil indivíduos. Também faz várias referências a cifras menores — grupos locais com três mil e menos de três mil moradores. Isso quer dizer que aqueles grupos locais que apresentavam as cifras mais elevadas, tendiam para os limites demográficos máximos. Parece-me que isso favorece a interpretação dos dados fornecidos por Léry, Thevet e Pigafetta e os totais menores, indicados por outros autores. É provável que os limites demográficos mínimos sejam fornecidos pelos Tupinambá do Maranhão. Abbeville e Morais informam que em cada grupo local viviam 200, 300, 500, 600 e mais indivíduos. Esta informação é corroborada por Diogo Jácome, que atribui “400 almas ou mais” aos grupos locais da Capitania de S. Vicente³⁵. Nesse caso, o limite mínimo de

(35) *Op. cit.*, pág. 145. Ver também J. Morais, *op. cit.*, pág. 75. Morais frisa que a população das “aldeias” Tupinambá do Mara-

50 moradores por maloca, aceito por Métraux, podia ocorrer de fato. Todavia, como foi visto acima, esta situação se explica por fatores resultantes do contato com o branco. Em conclusão, parece-me que os melhores limites — mínimo e máximo — do número de moradores por maloca, são os compreendidos nos totais fornecidos por Fernão Cardim e Jean de Léry³⁶.

Os laços que prendiam os indivíduos uns aos outros, nos grupos locais a julgar pelas descrições feitas pelos cronistas, eram muito mais íntimos e fortes entre os membros de uma maloca, do que entre os membros de malocas diferentes. Em geral, existiam laços consanguíneos entre o chefe da maloca e os membros das diversas famílias pequenas a ele subordinadas³⁷. Quando não havia parentesco, os laços congeniais constituíam o principal motivo da agregação³⁸. Por isso, pode-se definir a maloca como autêntica “comunidade efetiva de vida”³⁹. Dificilmente se poderia conceber uma situação em que a coexistência espacial e temporal se reflita de modo tão profundo nos contatos sociais de seres humanos. Para entender-se completamente esta afirmação é preciso apreciar devidamente os traços característicos da maloca e o modo pelo qual afetavam a vida social dos seus moradores. Naturalmente, não pretendo exagerar a importância desses fatores. Em parte, o aparecimento de novas malocas torna-se inteligível em termos de laços sociais muito fortes, parentesco e amizade, existentes entre os indivíduos associados com tal propósito. Todavia, penso que a influência das condições extra-sociais, criadas pela vida em comum na maloca, sobre a atualização dos valores, sentimentos e emoções envolvidos por aqueles laços sociais, situa-se fora do plano de discussão.

nhão (Ilha), oscilava entre 400 a 600 habitantes. Diogo Jácome, *Cartas*, pág. 103.

(36) Infelizmente, não existem dados que permitam estabelecer de modo positivo o número de moradores por maloca e por grupo local. Por isso aconselho o leitor a encarar com reserva os dados fornecidos pelas fontes citadas.

(37) Staden, *op. cit.*, págs. 155 e 164; Cardim, *op. cit.*, pág. 149. Cardim observa que uma maloca podia ter mais do que 1 chefe.

(38) Staden, 155; e cf. Gabriel Soares de Sousa, *op. cit.*, 365.

(39) W. Mühlmann aplica este conceito à família grande dos Achanti (cf. *Rassen — und Volkerkunde*, Brunswick, 1936, pág. 260.

Dentro da maloca não existia separação nenhuma entre os diversos lares polígínicos⁴⁰. Cada família, no caso de o homem ter uma só esposa, ou cada esposa da família polígina, dispunha de uma área exclusiva da maloca, chamada *lanço* ou *rancho* pelos informantes⁴¹. Nela viviam: o marido, a mulher, os filhos do casal e os agregados, se existissem (parentes ou cativos de guerra). Nos casos de família polígina, o chefe de família ficava alternadamente no lar da mulher "com que lidava e que lhe dava de comer"⁴². Essa área, desfrutada com exclusividade por um grupo de parentes e afins, variava entre quatro e sete metros de comprimento⁴³. Nela ficavam: as rêdes no centro, prêsas a fortes pilares, e os demais objetos da família, e nela acendiam os seus fogos. O mais importante é que a maloca apresentava-se, dessa forma, completamente repleta, mas o espaço era distribuído de modo racional e equitativo⁴⁴. Ao todo, a maloca dividia-se em cinquenta, sessenta ou setenta *ranchos*, distribuídos em pares, um defronte do outro, pelos dois lados da habitação⁴⁵. De tal modo, porém, que não existiam repartições internas. Os próprios tirantes demarcavam os limites de cada área⁴⁶. Por isso, escrevia Abbeville (pág. 222), que ao entrar-se em uma maloca via-se tudo, "de ponta a ponta".

Com exceção das tendas de campanha, a maloca constituía o único abrigo comum, de ordem cultural, que podia proteger o homem contra as variações de temperatura e contra a chuva. Neste sentido, sua eficiência foi anotada por quase todos os cronistas e, particularmente, elogiada até com certo entusiasmo por Claude d'Abbeville⁴⁷. O ingresso era facilitado pela combinação de duas portas laterais, localizadas nas extremidades, e uma porta intermediária, situada no centro da maloca⁴⁸. Apesar

(40) Staden, 155; Léry, 209; Gabriel Soares, 366; Cardim, 149; Salvador, 54; Abbeville, 222.

(41) Staden, 171; Thevet, *Singularidades*, 265; Gabriel Soares, 366; Cardim, 271; Salvador, 54; Abbeville, 222.

(42) Staden, pág. 171.

(43) Staden fala em 12 pés de comprimento (pág. 155), o que equivale a 3,96 m; Thevet (pág. 265), em 3 braças, o que equivale a 6,6m; Cardim (149), em 25 a 30 palmos, o que equivale, respectivamente, a 5,5m e a 6,6m.

(44) Cf. Staden, 155; Cardim, 149. — (45) Cardim, 149. —

(46) Gabriel Soares, 366; Salvador, 54; etc. — (47) *Op. cit.*, 139. — (48) Staden, 155; Thevet, 264 etc.

das referências muito desfavoráveis de alguns autores, como o Pe. Antônio Blásquez⁴⁹, deve-se admitir que as malocas representavam uma tentativa bem sucedida de adaptação ao meio. A prova mais convincente disso está no fato de ter assegurado aos Tupinambá um tipo de abrigo considerado eficiente por eles mesmos. Quando o contato com os brancos atingiu a fase destribilizadora, êsse foi um dos valores a que mais se apegaram. Os próprios brancos se utilizaram das malocas, coabitando nelas, no início da colonização, com os nativos. E não tiveram dúvidas em perpetuá-las em "aldeias" administradas. Em virtude do teste aplicado à seleção das áreas em que construíam suas malocas, os Tupinambá conseguiam assegurar um mínimo indispensável de garantias e de conforto. Êsse mínimo foi avaliado etnocêntricamente pelos brancos, e menosprezado. Entretanto, por mais rudimentar que tais garantias e conforto nos pareçam, é evidente o fato de que as técnicas postas em prática asseguravam certos tipos de controle do meio ambiente, reputados vitais pelos Tupinambá.

Assim, a localização espacial do grupo local na porção de territórios dominados por seus membros assegurava especificamente⁵⁰: provimento fácil e contínuo de água potável e de certas qualidades de lenha, destinadas ao fornecimento de calor e a outros usos. Além disso, colocava os indivíduos em situação vantajosa, com relação às atividades econômicas. A área espacial ocupada pelo grupo local mantinha uma relação estratégica com o resto do território sujeito ao seu controle. A localização daquela área dentro da totalidade dos territórios

(49) "Diziam quase todos que estar ali, era estar em o purgatório"; "São suas casas escuras, fedorentas e afumadas..."; in *Cartas Avulsas*, pág. 173, carta escrita da Bahia em 1557. Parece-me inútil multiplicar as citações, pois o Pe. Antônio Blásquez resume aí tudo o que de pior se escreveu contra as malocas. Relativamente aos padrões higiênicos, as informações que mais contrastam com as fornecidas pelo Pe. Blásquez são as de Léry. Êste cronista desce a minúcias verdadeiramente interessantes. Os adultos faziam suas necessidades fora da maloca. Somente os meninos urinavam "no meio das casas". Todavia, informa que o mau cheiro era neutralizado pelo arejamento interno e pelos fogos acesos. Quanto aos outros excrementos, especifica: "costumam as crianças deitá-los longe das casas" (Léry, pág. 206).

(50) Conforme, especialmente: Staden, pág. 155; Gabriel Soares, págs. 365-366; Léry, 206; Salvador, 56; Abbeville, 222; Cardim, 272.

dominados pelo grupo devia permitir, principalmente, acesso fácil e seguro às fontes de subsistência. De acordo com as fontes citadas, o grupo visava assegurar, especificamente, a proximidade de zonas piscosas (rios ou da costa marítima) e de terras agrícolas férteis. A abundância de caças e de aves, que forneciam certos tipos de penas, nos bosques circundantes, também precisava ser garantida.

Por isso, a localização do grupo local constituía um problema vital para os Tupinambá. E era resolvido por meio de reunião em conselho dos velhos e chefes de maloca⁵¹. O mais importante, quanto à questão que nos preocupa aqui, é que tal localização no espaço atribuía à maloca um papel de relêvo na regulamentação das atividades sociais, como se pode concluir dos dados acima expostos. Em primeiro lugar, localizando os componentes da maloca e suas atividades dentro da área ocupada especificamente pelo grupo local ou dentro do espaço ocupado por um conjunto de malocas. Em segundo lugar, localizando as atividades de seus componentes dentro de todo o conjunto de territórios dominados pelo grupo local. Os dois itens evidenciam a existência de conexões gerais entre a vida na maloca e o sistema total de adaptações e controles dos Tupinambá no mundo natural circundante. Essas conexões desenvolviam laços especiais entre os indivíduos, colocando-os em relações determinadas na luta em comum pelos meios de subsistência.

O ingresso e o abandono de uma maloca eram atos certamente bem regulamentados. Por uma referência de Gabriel Soares de Souza, fica-se sabendo que o homem, via de regra, só podia abandonar o seu lugar na maloca por meio de casamento (*ibidem*). Nesse caso, era comum passar para o grupo de indivíduos subordinados ao pai da noiva. Mas se um Tupinambá “bem aparentado e benquisto”, como escreve Gabriel Soares, resolvia construir uma maloca, podia sempre contar com alguns parentes e amigos. Esta é a segunda forma, reconhecida pelas fontes disponíveis, através da qual um Tupinambá podia mudar de maloca. Em geral, um grande número de genros favorecia as tentativas feitas nesse sentido por alguns chefes de família. Isso era muito importante para estes, pois os homens atraídos para sua maloca deviam constituir os gru-

(51) Gabriel Soares, 366.

pos de guerreiros a eles subordinados⁵². Todas as fontes, mesmo as menos precisas, são unânimes em indicar o fato da maloca constituir, por isso, um grupo guerreiro fortemente solidário. Havia, porém, outros liames entre os seus membros. Entre esses homens, de acordo com informações de Ives d'Evreux — é preciso frisar que no caso mencionado pelo capuchinho também existiam relações de parentesco entre Japi-açu e o índio que lhe devia prestações de serviços — havia sérias obrigações de entreajuda econômica⁵³. Gandavo acentua, do mesmo modo, este aspecto de solidariedade na maloca: “em cada casa destas vivem todos muito conformes, sem haver nunca entre eles nenhuma diferença: antes são tão amigos uns dos outros, que o que é de um é de todos, e sempre de qualquer coisa que um coma, por pequena que seja, todos os circunstantes hão de participar dela”⁵⁴. Provavelmente, as obrigações contraídas pela aceitação de um *status* na maloca eram reforçadas por laços de outra natureza. Assim se poderia interpretar a informação de Evreux e a de Gandavo. Quanto ao primeiro, as obrigações de entreajuda econômica podiam decorrer da aceitação de um *status* e a coabitação na maloca de Japi-açu. Mas eram sancionadas e especificadas pelos padrões de comportamento recíproco entre o “pai da espôsa” e o “marido da filha”. Quanto ao trecho de Gandavo, transcrito acima, deve-se observar que o comportamento expresso, aí descrito, corresponde ao padrão ideal de comportamento sancionado pela cultura Tupinambá. As obrigações nêle descritas poderiam ser usualmente mais praticadas entre os membros da mesma maloca. Contudo, como se verá adiante, ocorriam largamente entre membros de malocas distintas. Gabriel Soares também menciona a existência de obrigações econômicas específicas em virtude da aceitação de um *status* na maloca. Assim, o caçador repartiria com a mulher do chefe da maloca o produto de suas atividades⁵⁵. Frei Vicente do Salvador, cujas informações valem pelo caráter confirmatório que apresentam em relação aos dados fornecidos por aquele cronista, neste ponto escreve exatamente o contrário. Segundo sua informação, as obrigações não existiriam apenas entre os membros da maloca e a família do chefe da mesma; mas diriam respeito, indistintamente, a todos

(52) Além das fontes já citadas, ver Anchieta, *Cartas*, etc., pág. 234. — (53) Cf. pág. 132. — (54) Pág. 119; ver também Cardim, pág. 172. — (55) Gabriel Soares, 380.

os membros da maloca⁵⁶. É provável que essa opinião seja verdadeira, pois é mais coerente com os outros dados que possuímos sobre a vida nas malocas.

Em vista de tudo isso, o Padre Cardim escreveu que, na maloca, "todos ficavam como que em comunidade"⁵⁷. As privações e alegrias de um caíam imediatamente na esfera de conhecimento dos demais componentes da maloca, e eram por eles compartilhadas. E isso com relativa permanência; provavelmente, em muitos casos, durante toda a vida dos indivíduos em contato. O seguinte trecho de Cardim fornece uma descrição viva dos acontecimentos desconhecidos que ocorriam diariamente na maloca e o grau de solidariedade desenvolvido pela vida em comum permanente de seus membros. "Parece a casa um inferno ou labirinto, uns cantam, outros choram, outros fazem farinhas e vinhos etc. e toda a casa arde em fogos; porém é tanta a conformidade entre eles, que em todo o ano não há uma peleja, e com não terem nada fechado não há furtos; se fôra outra qualquer nação, não poderiam viver da maneira que vivem, sem muitos queixumes, desgostos e ainda mortes, o que se não acha entre eles" (pág. 272).

É óbvio que, nessas condições, a interdependência dos membros de uma mesma maloca, já ligados intimamente entre si por meio de outros laços sociais, assume proporções características. Mas não seria legítimo encarar a maloca Tupinambá como uma unidade social auto-suficiente. Ela era uma unidade de um grupo vicinal, a menor forma social Tupinambá de organização das relações sociais no espaço e no tempo. Por isso, existia como um grupo social articulado a uma constelação de grupos sociais e como parte de um sistema mais amplo de ajustamentos e controles sociais. O comportamento recíproco dos componentes da maloca seria ininteligível se fôsse analisado separadamente do conjunto de padrões ideais de comportamento, que explicam a coexistência das malocas nos grupos locais e a combinação destes em unidades sociais maiores. Os

(56) "... e o do principal da casa é o primeiro no copiar, ao qual convida primeiro qualquer dos outros quando vem de caçar ou de pescar, partindo com ele aquilo que traz, e logo vai também repartindo pelos mais, sem lhe ficar mais que quanto então jante ou ceie, por mais grande que fôsse a cambada do pescado ou da caça" (Salvador, 54).

(57) Cardim, pág. 271.

componentes da maloca agiam, como tal, em algumas situações, de modo relativamente autônomo. Mas isto não indica falta de liames e de interdependência das malocas.

Um exemplo concreto deste fato é fornecido por Hans Staden. Os "Tupiniquim" atacaram a aldeia Mambucaba e reduziram-na a cinzas. Nhaêpêpô-oaçu, um dos chefes da aldeia Ubatuba, levou consigo os membros de sua maloca, visando ajudar aos outros, seus parentes e amigos⁵⁸. Parece-me que situações como estas não exprimem falta de dependência recíproca dentro do grupo vicinal. Isso apenas significa que o sistema total de ajustamentos e controles recíprocos do grupo local abrange também essas situações. O funcionamento desse sistema colocava os indivíduos ou grupo de indivíduos afetados direta e especificamente por certos problemas, em condições de enfrentá-los e resolvê-los com maior liberdade de ação possível. Pode-se concluir que na situação acima descrita prevaleceram outros laços sociais, como os de parentesco e congêniais. Mas isto não entra em choque com a presente interpretação. Ao contrário, ela situa os principais motivos que determinaram o funcionamento autônomo das malocas, como unidades sociais. E mostra, ao mesmo tempo, o caráter dos liames que prendem entre si as diversas malocas.

Neste caso, o fato de os membros da maloca poderem agir de acordo com os laços que os prendiam aos membros de outro grupo local limitou, forçosamente, o número de indivíduos desviados das atividades rotineiras da vida no grupo local Ubatuba teria uma forte equipe de guerreiros para o defender. Em outras situações semelhantes, os membros das outras malocas poderiam cooperar com seus amigos e parentes, contando com as mesmas garantias de proteção de suas mulheres e de seus haveres. Isso quer dizer que a persistência e o prevalecimento de outros laços sociais não entravam em choque com os laços sociais desenvolvidos pela vida em comum no mesmo grupo local. Ao contrário, os diversos laços sociais, provenientes do parentesco e da vizinhança, por exemplo, harmonizam-se racionalmente nas formas de cooperação desenvolvidas pelos componentes das malocas distintas. Nestas formas de cooperação, aliás, os laços sociais de parentesco tornavam-se fonte de novos meios de controle social do comportamento dos membros

(58) Pág. 104.

das várias malocas e, evidentemente, tornavam-se causa de novos laços de dependência recíproca na área vicinal.

A análise poderia ser estendida, com a apreciação explícita de outros dados. Acredito, entretanto, que a explanação evidência suficientemente o que pretendia demonstrar. A maloca, como unidade social, não poderia subsistir sem o funcionamento do sistema total de adaptações e de ajustamentos recíprocos, desenvolvidos no grupo local. A existência de laços sociais que transcendiam aos limites envolvidos pelas relações congêniais, de parentesco e de coabitação na maloca se evidencia, por exemplo, no funcionamento do *conselho de chefes*. Neste conselho eram tratados, discutidos publicamente e resolvidos os principais problemas comuns dos membros do grupo local. As questões que determinavam a reunião do conselho, como discussão das atividades diárias, apreciação dos relatos feitos pelos hóspedes estranhos, discussão da conveniência de mudança do grupo local para outra área e a sua nova localização, resolução das novas expedições guerreiras etc., caíam fora da autoridade exclusiva dos chefes de família ou de maloca. Eram assuntos que diziam respeito ao compartilhamento de um conjunto de problemas, criados através da luta em comum pela sobrevivência e pela garantia de meios de subsistência, e pela conservação de toda uma ordem existencial recebida dos antepassados.

Por isso, é óbvio, o grupo local constituía, eventualmente, uma unidade social ofensiva e defensiva. O ataque sempre provável ao grupo local, por parte dos inimigos, ou a organização de expedições punitivas contra estes, desenvolviam laços de solidariedade, que não devem ser menosprezados. Em ambas as situações, todos os indivíduos participavam proporcionalmente das atividades associadas à defesa da comunidade ou ao ataque das comunidades inimigas. Na maioria das expedições guerreiras, a mobilização das energias humanas do grupo local, de modo direto, era apenas parcial. Nalguns casos, porém, em que empreendiam guerras de larga duração, as malocas eram destruídas pelo fogo e o bando guerreiro constituía-se, praticamente, de toda a população do grupo local⁵⁹. Os membros destes, que regressassem com vida daquelas expedições, eram recebidos com muitas manifestações de entusias-

(59) Thevet, *Singularidades* etc., pág. 228.

mo. Eis como Thevet descreve sumariamente a recepção dos guerreiros: "...em torno dos que regressavam vitoriosos, aos lares, ninguém pode imaginar quanta festa e alarido faziam"⁶⁰.

As expedições guerreiras também colocavam os grupos locais em relações recíprocas, como unidades sociais distintas mas solidárias. Para realizar a guerra, informa Thevet, reuniam-se muitas vezes sete ou oito grupos locais⁶¹. Staden descreve como vários grupos locais Tupinambá planejaram a expedição contra a Bertioga e a realizaram, sob a chefia do cacique Cunhambebe⁶². Quando os ataques inesperados dos inimigos punham um grupo local e a vida de seus moradores em perigo extremo, mensageiros eram enviados aos grupos locais circunvizinhos, em busca de auxílio. Gabriel Soares considerava os Tupinambá muito exímios no emprêgo desta técnica⁶³. Doutro lado, se um grupo local era bem sucedido em suas empresas contra os inimigos, a vitória era aplaudida com entusiasmo pelos grupos locais vizinhos. Léry informa que um grupo local Tupinambá se empenhou em combate a 12 léguas de sua área de dominância. No regresso, passaram diante de vários grupos locais Tupinambá. Ao passarem, "vinham os moradores ao nosso encontro dançando, pulando e batendo palmas"; "festejavam o sucesso"⁶⁴. Posteriormente, os membros dos grupos locais vizinhos participavam dos sacrifícios rituais dos prisioneiros. Essas situações punham os grupos locais, como tal, em contatos freqüentes e íntimos, e por sua vez contribuía para o desenvolvimento de formas intergrupais de controle e de solidariedade sociais. Abbeville informa que os feitos guerreiros dos membros de um grupo local não eram encarados com inveja ou rancor pelos membros de outros grupos locais vizinhos. Ao contrário, "cheios de estímulo procuravam imitá-los ou ultrapassá-los"⁶⁵.

Tudo isso traduz a existência de certo *esprit de corps* ou de uma consciência social comum aos membros de um grupo local, individualizando-o. Simbolicamente esta "individualização" dos grupos locais ocorria pela atribuição de um nome⁶⁶. Assim, cada grupo local era designado por um nome próprio.

(60) Thevet, *ibidem*; ver também Gandavo, 132; Cardim, 160. — (61) Thevet, *Cosmographie*, 941. — (62) Staden, *op. cit.*, Parte I, cap. 41. — (63) Gabriel Soares, 393. — (64) Léry, 175. — (65) Abbeville, pág. 250. — (66) Ver, acima, as relações dos grupos locais feitas por Staden, Léry e Abbeville.

Este nome não era associado a acidentes do ambiente geográfico. Por isso conservava-se, apesar das constantes migrações dos grupos locais, de uma área para outra⁶⁷.

Em vista dos dados expostos, é possível admitir que as relações entre os Tupinambá exprimiam circunstancialmente a convivência e a participação de grupos locais distintos. As relações do tipo descrito acima, entre indivíduos cujas malocas se localizavam na área de dominância de grupos locais diferentes, mas ligados por laços congêniais e de parentesco, seriam um exemplo desse fato. Os homens da maloca de Nhê-pepô-oaçu não foram em auxílio de seus amigos e parentes do grupo local Mambucaba apenas nesta qualidade. O texto de Staden (pág. 104) sugere a ação de um mensageiro, que transmitiu a notícia do ataque dos Tupiniquim e seus efeitos. O comportamento expresso daqueles indivíduos correspondeu estritamente às expectativas tribais de entreajuda, por parte de membros de grupos locais circunvizinhos, integrados à mesma ordem tribal. Em outras palavras, existia em algum grau ou espécie consciência das formas de acomodação recíproca, desenvolvida no grupo local através da interação social íntima e permanente em uma área espacial restrita. Os demais laços sociais eram afetados por esta circunstância. Por isso, valores tribais, oriundos da interdependência biótica nas comunidades e entre comunidades, podiam sublinhar tipos de comportamento motivados primariamente por outros laços sociais.

Estas conclusões permitem encarar uma série de contatos interindividuais ou interfamiliares, como contatos entre membros de grupos locais diferentes. A participação de sacrifícios rituais ou de operações guerreiras são exemplos de relações características entre grupos locais circunvizinhos. Em ambas as situações os membros das diversas malocas de vários grupos locais punham-se em contato, tendo um objetivo comum. Quanto ao primeiro exemplo, Hans Staden, *verbi gratia*, relata como os componentes das diversas malocas do grupo local Ubatuba foram participar de tais cerimônias, realizadas no grupo local Ticoaripe⁶⁸. Mas outros atos, de acordo com o ponto de vista aqui adotado, podem ser assim interpretados. Entre eles, estão as relações diretas de parentes e amigos moradores em grupos locais distintos, as relações de hospitalidade e os conta-

(67) Léry, 209; Abbeville, 222. — (68) Staden, pág. 112.

tos resultantes das viagens dos pajés. Parece-me que aqui estão representadas as principais modalidades de contatos interindividuais, que provocavam comunicação entre grupos locais Tupinambá.

Por meio das informações deixadas pelos cronistas, pode-se ter uma idéia aproximada da área espacial coberta por esses contatos. Staden dá exemplos de contatos entre membros de grupos locais situados a quatro e a seis milhas de distância (págs. 104, 106 e 112). Thevet fala em relações entre grupos distanciados de dez a doze léguas⁶⁹, e de trinta a quarenta léguas (pág. 268). Gabriel Soares apresenta também estes dois últimos totais⁷⁰, enquanto o Pe. Cardim nos indica os dois primeiros⁷¹. Os totais mais elevados são fornecidos por Ives d'Evreux. Este autor afirma que, em suas visitas de cortesia, os Tupinambá do Maranhão chegavam a percorrer cem, duzentas e até trezentas léguas⁷². Estes totais, muito elevados e discrepantes, devem ser entendidos em termos da grande área de dispersão dos Tupinambá, naquela zona tropical brasileira. Quanto aos Tupinambá que povoavam a zona do Rio de Janeiro e da Bahia, pode-se constatar que grupos locais situados a uma distância variável de nove a trezentos quilômetros se mantinham usualmente em contato. A julgar pelas sugestões incidentais das fontes, é provável que os grupos locais considerados vizinhos ficavam dentro de uma área espacial compreendida entre nove e oitenta quilômetros. Mesmo entre estes, porém, os contatos eram difíceis, e por isso intermitentes e muito espaçados.

Sobre a articulação dos grupos locais em unidades mais amplas, designadas como "tribos" pelos autores quinhentistas e seiscentistas, nada consegui obter de significativo. As referências mais explícitas são as do Pe. Abbeville. Pelas indicações deste autor, conclui-se que os grupos locais do Maranhão se vinculavam mais intimamente na base da contigüidade espacial⁷³. Contudo, não é possível dizer se os grupos locais da Ilha, os de Tapuitapera e os de Cumá constituíam, em virtude disso, unidades sociais inclusivas. Abbeville apenas assegura

(69) Thevet, *Singularidades*, pág. 96. — (70) Gabriel Soares, pág. 397. — (71) Cardim, pág. 161. — (72) Evreux, pág. 126. Sobre os contatos entre os grupos locais, ver também: Staden, pág. 179; Léry, 120 e 176; Abbeville, 231 e 237. — (73) Abbeville, cf. cap. XXXI — XXXIV.

categoricamente que todos eram amigos e aliados, "formando uma só nação, uma confederação unida na guerra às demais nações inimigas" (pág. 151). Também frisa que eram muito amistosos no comportamento recíproco, mostrando-se moderados, pacatos e dóceis no tratamento dos membros da mesma tribo (pág. 250). Tais aspectos da questão, entretanto, deverão ser estudados noutra parte deste trabalho.

Os dados sobre as relações entre grupos locais pertencentes a tribos distintas são também escassos, principalmente naquilo que se não refere à guerra. Existem, entretanto, algumas informações aproveitáveis sobre as relações de hospitalidade e sobre as atividades dos pajés.

Por um texto de Gabriel Soares⁷⁴, fica-se sabendo que indivíduos pertencentes a unidades tribais diferentes costumavam aventurar-se ao pedido de hospedagem em grupos locais desconhecidos. O viajante entrava no grupo local Tupinambá e percorria o terreiro pregando; quando descobria a maloca do cacique, entrava nela e deitava-se na rede mais à mão, sem nada dizer a ninguém. Davam-lhe comida e após a refeição desenrolava-se o cerimonial de recepção. O cacique mandava armar uma rede para o desconhecido, "junto da porta de seu lanço de uma banda, e ele arma a sua da outra banda, ficando a porta no meio para caminho de quem quiser entrar, e assim os da aldeia lhe vêm dar as boas-vindas, como acima está declarado; e neste lugar se põem a praticar o principal com o hóspede muito de vagar, de redor dos quais se vêm assentar os índios da aldeia, que querem ouvir novas, onde ninguém não responde, nem pergunta coisa alguma, até que o principal acabe de falar, e como dá fim às suas práticas, lhe diz que descanse de seu vagar; e depois se o principal se despede do hóspede, vêm outros falar com ele, para saberem novas daquelas partes de onde o hóspede vem". No dia seguinte ocorria a reunião dos chefes e velhos em conselho, os quais "lançam a sua conta se vem de bom título ou não". De acordo com o que resolviam, saíria ou não o hóspede com vida do grupo local. A sua pessoa não era considerada intangível e se a identificação o apresentasse como *inimigo*, devia ser destinado ao sacrifício ritual.

O pajé desempenhava papel importante dentro da tribo, pois representava um elo através do qual se punham em contato periodicamente os diversos grupos locais Tupinambá.

(74) *Op. cit.*, págs. 384-385.

Staden e Evreux fazem referências específicas ao fato de os pajés percorrerem todos os grupos locais, visitando as malocas existentes em cada um⁷⁵. O interessante, porém, é que entre os privilégios do pajé figurava um que se poderia chamar de *trânsito livre*, isto é, liberdade de locomoção. Eles podiam ultrapassar as fronteiras de sua tribo e penetrar em território inimigos com relativa segurança. A informação é de Gabriel Soares e precisa ser esclarecida pela combinação de outros textos. Segundo este autor, os "músicos" Tupinambá conseguiam atravessar incólumes o sertão, percorrendo os territórios ocupados por seus inimigos⁷⁶. Mas, de acordo com as observações do Pe. Ives d'Evreux, os maiores músicos Tupinambá eram os pajés; estes tiravam dos maracás sons e combinações melódicas de grande efeito. A "carta dos meninos da Bahia"⁷⁷, fonte anterior àquelas duas, é muito mais precisa, esclarecendo melhor o assunto: "os negros aos seus contrários" "os deixam entrar em suas terras e casas se lhes levam música e cantos"; "santidades chamam aos seus músicos e tocadores"⁷⁸. Esse trecho é precioso por dois motivos. Primeiramente, permite a interpretação e o aproveitamento das observações fornecidas por Gabriel Soares. Em segundo lugar, completa estas observações, pois se referia aos Tupinambá da Bahia. O texto da carta indica claramente que os pajés pertencentes a outras tribos também entravam em contato com os grupos locais Tupinambá, com relativa segurança. Esse é o único exemplo que conheço, pela literatura compulsada, de intangibilidade da pessoa no contato entre grupos locais pertencentes a tribos distintas e inimigas⁷⁹.

(75) Staden, pág. 173; Evreux, pág. 297; ver também: Léry, 197; Abbeville, 254. — (76) Gabriel Soares, pág. 383.

(77) Escrita na Bahia, em 5 de agosto de 1552; in *Novas Cartas*, págs. 148 e 150.

(78) *Negro*: é o nome com que os portugueses também designavam os índios; *santidade* no texto citado significa a mesma coisa que pajé.

(79) Staden se refere a um "escravo "Carijó" dos Tupinambá. Ele fugiu dos portugueses e pediu proteção dos Tupinambá. Sua vida foi poupada, pois estes "não matam ninguém que se refugia entre eles, a menos que cometa algo de invulgar" (pág. 119). Todavia, trata-se de um caso esporádico. Além disso, ficou agregado ao grupo de homens de seu senhor e sua situação não diferia da dos prisioneiros de guerra.

Os dados expostos acima podem ser utilizados também na determinação da área territorial dominada por um grupo local. De acordo com as informações de Staden, é provável que os grupos locais circunvizinhos se distanciavam, em média, de nove a treze quilômetros uns dos outros. Assim, em toda a área ocupada pelos Tupinambá, de São Sebastião até Cabo Frio⁸⁰ e, em alguns trechos da costa, até 132 quilômetros para o interior⁸¹, estariam disseminados dessa forma numerosos grupos locais. Acredito, pelas informações de Gabriel Soares de Sousa e dos Jesuítas, especialmente Anchieta e Cardim, ser semelhante a situação dos Tupinambá localizados entre a Ponta do Padrão e o Rio São Francisco, nas duas margens e ao longo de seu curso. Do Maranhão para o norte as condições alteram-se um pouco. Pois, pelo menos na Ilha do Maranhão, ocorre sensível diminuição na área territorial de cada grupo local. Na Ilha, relembro, cada unidade vicinal podia dominar em média 45 quilômetros quadrados. A distância média entre os grupos locais devia ser menor. Abbeville, por exemplo, informa que o grupo local Junipará-Pequeno distava meia légua do grupo local Junipará-Grande⁸², ou seja, aproximadamente, três quilômetros e meio.

Esses dados não são, na verdade, totalmente significativos do ponto de vista econômico. O fato de se ter uma idéia aproximada da porção de territórios dominados por um grupo local não é, em si mesmo, de grande importância científica. No caso, acresce que os principais esclarecimentos que poderiam aumentar o seu valor científico, infelizmente não são consignados. As fontes, com raras exceções, descrevem a fertilidade da terra, a abundância de frutos naturais, de caça e de peixe. Algumas acentuam a ocorrência de certa desproporção entre as necessidades dos grupos locais e os recursos naturais de que dispunham. A superabundância de alimentos seria uma coisa bem definida e característica da vida dos Tupinambá. Outras fontes, provavelmente mais experimentadas, mostram o contrário: existência de escassez de alimentos, senão constante, pelo menos periodicamente. Em conjunto, não se pode extrair, de

(80) Anchieta, *Cartas*, págs. 246 e 252. — (81) Staden, 154.
— (82) Abbeville, 108.

nenhuma delas, inferências positivas sobre as relações entre as áreas territoriais e a disponibilidade de recursos naturais.

Doutro lado, as informações específicas sobre os espécimes vegetais e animais são mais valiosas do ponto de vista das ciências naturais, do que do ponto de vista etnológico. Indubitavelmente, as zonas geográficas por que se distribuíam os Tupinambá, de norte a sul e do litoral para o interior, envolvem sérias diferenças. É sabido que elas dizem respeito tanto à temperatura e às variações climáticas, como à qualidade e quantidade de espécimes vegetais, às possibilidades de culturas agrícolas, à abundância e variedade de caças e pescados, e à própria adaptação humana. Tais diferenças podem ser apreciadas em qualquer manual de Geografia do Brasil. Nenhuma das zonas povoadas pelos Tupinambá poderia constituir, porém, um *habitat* inadequado ou hostil. Todas elas apresentam as condições necessárias ao cultivo dos principais alimentos vegetais da dieta Tupinambá. E todas elas dispunham de extensas áreas férteis, dotadas de bosques amplos e de zonas piscosas. Os reflexos da diferenciação geográfica sobre os recursos naturais não implicavam problemas graves. Não chegaram a neutralizar a eficiência do equipamento adaptativo tribal ou a pôr em perigo a subsistência e a sobrevivência dos Tupinambá. De acordo com a congruência dos dados disponíveis, provenientes de fontes diferentes, não determinaram sequer modificações regionais no sistema tecnológico. Este é fundamentalmente o mesmo de norte a sul; só sofreu alterações profundas após os contatos com os brancos. A existência de espécimes diferentes ou a abundância variável de outros podia afetar certas técnicas tribais. É o que aconteceu, por exemplo, com o aprovisionamento de tartarugas. Mas são casos esporádicos e de pouca importância analítica, não afetando o sistema tecnológico e econômico dos grupos locais.

Em vista disso, pode-se considerar a economia Tupinambá como uma unidade uniforme. Embora fôsse uma economia estreitamente aderida ao meio físico e dele dependente, as variações regionais do meio natural circundante não provocaram mudanças cultural e socialmente significativas⁸³. Exatamente

(83) Esta conclusão não é meramente especulativa. Ela é evidenciada objetivamente pela congruência dos dados disponíveis, fornecidos por fontes tão diferentes e relativas a regiões geograficamente distintas. Usando outro método, Métraux afirma a unidade cultural

por isso os dados expostos acima sobre a porção territorial dominada pelos grupos locais tornam-se úteis, apesar de suas lacunas. Eles mostram que cada grupo local dispunha de uma área territorial mais ou menos determinada e outras informações evidenciam a exclusividade desta área territorial⁸⁴. Os componentes do grupo local deviam extrair, nela, os meios de subsistência de que precisassem. Deste ponto de vista, cada grupo local constituía uma unidade econômica independente e auto-suficiente. Dispunha de recursos naturais limitados e contava com um raio de ação mais ou menos definido.

Uma economia deste tipo, capaz de satisfazer às necessidades dos membros de um grupo social sem nenhuma troca, pode ser designada como *economia natural*⁸⁵. Do ponto de vista da ação econômica, porém, orientada no sentido de satisfazer às necessidades restritas do grupo local, pode ser designada como uma *economia de subsistência*⁸⁶. Quando não estavam em guerra, escreve Abbeville, passavam boa parte do tempo em ócio; mas as atividades econômicas limitavam-se à satisfação das necessidades imediatas⁸⁷. Tais atividades, observa o capuchinho francês, na caça e na pesca, eram realizadas "mais para alimentar-se e distrair-se do que para juntar riquezas" (*ibidem*).

A economia Tupinambá era uma economia mista. Os meios de subsistência eram obtidos pela coleta ou através de trabalho agrícola organizado. A caça e a pesca desempenhavam um papel importante nessa economia, fornecendo os alimentos que deviam ser combinados às farinhas de raízes. Métraux afirma que "os Tupinambá eram um povo essencialmente agrícola, isto é, eles retiravam da terra a maior parte da sua subsistência"⁸⁸. Parece-me, entretanto, ser isso pouco provável. Os conhecimentos agrícolas dos Tupinambá limitavam-se à horticultura

dos Tupí e tenta situar mudanças culturais devidas a contatos intertribais prováveis. Ver *La Civilisation Matérielle* etc., pág. 45 e *passim* (especialmente pág. 305).

(84) Cf. Thevet, *Singularidades*, pág. 320.

(85) Max Weber, *Historia Económica General*, trad. de M. Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica México, 1942, pág. 11; *Economía y Sociedad*, trad. José Medina Echavarría, Fondo de Cult. Económica, México, 1944, vol. I, pág. 98 e segs.

(86) Cf. Max Weber, *Historia Económica General*, *op. cit.*, pág. 12. — (87) Abbeville, pág. 236. — (88) A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, pág. 170.

e, como reconhece o próprio Métraux, a arboricultura estava pouco desenvolvida entre eles⁸⁹. O aproveitamento extensivo de plantas nativas em sua dieta, que poderia confirmar aquela explanação, cai também na esfera das atividades coletoras. Em síntese, não é possível determinar a importância relativa de cada uma dessas fontes de suprimento de recursos econômicos na economia Tupinambá. Provavelmente, as três principais fontes da dieta Tupinambá se compensavam mutuamente, de acordo com as mudanças de estação e as variações do calendário agrícola. A avaliar pelas descrições dos períodos de crise de alimentos, deve-se admitir que dificilmente os Tupinambá poderiam sobreviver sem contar com estas três fontes principais, em que se desdobravam suas atividades agrícolas e coletoras.

Seria incorreto, contudo, restringir a economia Tupinambá aos elementos relativos à subsistência. Uma série de objetos, naturais ou produzidos pelo homem, também eram dotados de valor econômico. De acordo com um relato de Léry, a consistência destes, em termos de associações emocionais, não era muito grande. Trinta tripulantes de uma canoa naufragaram, perdendo todo o equipamento: rédes, víveres e outros objetos. Não se importaram com isso, porém, dizendo a Léry que possuíam em terra outras coisas iguais⁹⁰. Ainda assim, um certo número de objetos, de difícil obtenção ou considerados de estimação pessoal, eram altamente reputados. Entram nesta esfera os papagaios e os cães adestrados, e uma grande variedade de penas de pássaros raros e de pedras de certa qualidade, com que fabricavam tembetás. As penas e as pedras preciosas davam origem a permutas intra e intertribais. Quando as penas eram abundantes na região, como as do tucano no Rio de Janeiro, cediam-nas facilmente aos brancos (pág. 139). Mas, por um papagaio adestrado chegavam a pedir coisas que os bran-

(89) A. Métraux, *La Civilisation Matérielle*, etc., pág. 66. Sobre as atividades econômicas dos Tupí, ver também Estêvão Pinto: *Os Índigenas do Nordeste*, vol. II, págs. 32-67. Um texto de Thevet trata explicitamente da importância relativa da horticultura na economia Tupinambá: "as suas plantações são de pouca monta, ou seja, algumas hortas afastadas das habitações ou aldeias, cerca de duas ou três léguas, nas quais semeiam quase que somente grãos de milho, ou nas quais plantam algumas raízes" (Thevet, *Singularidades*, pág. 342). Informações semelhantes são fornecidas em uma carta de Villegaignon (*in* Léry, pág. 32).

(90) Léry, pág. 149.

cos jamais lhes dariam: Léry cita o caso de uma velha que queria um "canhão grande", em troca do seu papagaio⁹¹. Por isso, escreve Staden, "seu tesouro são penas de pássaros. Quem as tem muitas, é rico, e quem tem cristais para os lábios e faces, é dos mais ricos⁹²".

É óbvio que o presente trabalho não é dedicado ao estudo da economia Tupinambá. Nesta somente interessa, do ponto de vista da organização social, a conexão existente entre os recursos naturais, seu aproveitamento social e a ordenação das relações humanas daí resultante. As atividades que caem dentro destas esferas, em outras palavras, não são atividades irracionais, livres de toda a espécie de controle. Mas, ao contrário, submetem-se a regras precisas e estáveis. As relações do homem com a natureza e as relações dos homens entre si, afetadas por esta circunstância, constituem parte da *estrutura racionalizada da sociedade*⁹³. Por isso, limitei esta parte do presente item ao estudo de três problemas fundamentais. Em primeiro lugar, as conexões gerais do sistema econômico dos grupos locais com o conjunto de conhecimentos sobre os fenômenos naturais e de ordem tecnológica, enquanto vinculados a regulamentações específicas do comportamento. Em segundo lugar, as conexões gerais do sistema econômico dos grupos locais com as formas coletivas de aplicação das energias humanas. Em terceiro lugar, as conexões gerais do sistema econômico dos grupos locais com as formas coletivas de apropriação dos recursos naturais. A análise sistemática de cada problema, nas páginas seguintes, naturalmente, é proporcional às informações válidas de que disponho.

As informações relativas aos conhecimentos dos Tupinambá sobre o mundo natural circundante permitem inferir que eles desenvolveram respostas eficientes diante de muitos fenômenos naturais. Esses conhecimentos eram muito extensos, indo da

(91) Léry, págs. 137-138; ver também Thevet, *Singularidades*, pág. 293, e Cardim, pág. 44 e segs. Cardim explica do seguinte modo a determinação do valor dos araraúna: "São de grande estima, por sua formosura, por serem raros, por não criarem se não muito dentro pelo sertão, e de suas penas fazem seus diademas, e esmaltes" (pág. 45).

(92) Staden, pág. 172.

(93) Emprego os conceitos "racionalização" e "estrutura racionalizada" no sentido proposto por Karl Mannheim (Cf. *Ideologia y Utopia*, op. cit., pág. 101); esta "consiste em procedimentos estabelecidos e rotineiros, cujo objeto é tratar situações que se repetem com regularidade".

especificação de fenômenos meteorológicos, e de vários espécimes animais e vegetais e sua utilização, até as tentativas de domínio mágico da natureza⁹⁴. Do ponto de vista aqui adotado, interessa principalmente saber qual era a ligação entre tais conhecimentos e a contagem tribal do tempo. Através destes dados, podem-se obter algumas indicações preciosas sobre a ordenação das atividades sociais.

O sistema de contagem numérica dos Tupinambá era muito rudimentar. Todas as fontes são unânimes quanto a isso, frisando que só sabiam contar diretamente até cinco⁹⁵. Além disso, precisavam concretizar a contagem, usando para isso os dedos, pedras e outros objetos⁹⁶. Quando precisavam referir-se a um número maior, contavam pelos dedos das mãos e dos pés e, se necessário, pelos de outras pessoas presentes⁹⁷. Combinando estes conhecimentos com outros, porém, obtinham um sistema de referência suficientemente plástico e complexo, com o qual localizavam os acontecimentos e atividades sociais no tempo. Abbeville fornece indicações preciosas a este respeito, em grande parte confirmadas por outras fontes.

O que me levou a analisar este aspecto do problema em termos da economia é o fato de associarem, a tais conhecimentos, finalidades práticas. Assim, toda a importante cosmografia tupi⁹⁸ refere os fenômenos cosmológicos, conhecidos empiricamente através de sua regularidade, e variações de estação e de cultura agrícola, aos ventos, à chegada das chuvas etc.

(94) A. Métraux estudou alguns processos mágicos usados pelos Tupinambá com essa finalidade. Ver *La Religion des Tupinambá*, op. cit., pág. 170 e segs.; seria interessante prolongar a análise, para verificar até que ponto os nativos incorporavam à sua cultura as reações observadas no comportamento dos animais, procurando aumentar, assim, as capacidades inatas de adaptação ao meio. Evreux escreve que os Tupinambá buscavam "meios de governarem-se entre as práticas animais" e que "estes selvagens imitam com a maior perfeição possível os pássaros e animais do seu país, o que eles exaltam nos cânticos que recitam em suas festas" (pág. 81). E Barleus assevera: "na caça atingem a velocidade igual à dos próprios animais bravios" (pág. 23). O material disponível é inconsistente, todavia, para suportar uma análise sistemática.

(95) Thevet, pág. 239; Staden, pág. 185; Léry, pág. 251. —

(96) Thevet, pág. 314. — (97) Staden, pág. 185; Léry, pág. 251; Evreux, pág. 121.

(98) Ver a discriminação de Abbeville, págs. 246-250. "Poucos entre eles desconhecem a maioria dos astros e estrelas de seu hemisfério" (Abbeville, 246); ver também Evreux, 121.

As estrelas *Urubu*, *Surã*, *Iapuicã* e as constelações *Simbiare-rajeiboare* e *Seichujurá*, por exemplo, indicavam a vinda das chuvas⁹⁹. Abbeville confirma que, em meados de janeiro, quando esta última se tornava visível, chovia de fato¹⁰⁰. Em conjunto, escreve Ives d'Evreux, os Tupinambá "calculavam pouco mais ou menos a vinda das chuvas e as outras estações dos anos"¹⁰¹. Quanto à navegação, à pesca e à agricultura, ainda tiravam proveito dos seus conhecimentos sobre os movimentos da lua e do sol. Eles desconheciam as fases da lua e só conseguiam acompanhar a rota do sol até os dois trópicos¹⁰². Mas, "em virtude de longa prática", conheciam a época do nascente, do minguante, do plenilúcio e da lua nova, ligando às duas últimas épocas as duas "marés cheias" (págs. 249-250); o fluxo e o refluxo da maré eram ligados ao eclipse da lua, ao qual chamavam *jacei-puiton* (pág. 250). O sol, quando vinha do pólo ártico, levava-lhes ventos e brisas; quando vinha no sentido contrário, levava-lhes ventos e chuvas (*ibidem*).

A época das chuvas era aguardada com grande ansiedade, não só por causa das atividades agrícolas. Anchieta afirma que na ocasião das enchentes e inundações ocorria a *piracema* (desova de peixes)¹⁰³. Isso duas vezes por ano: quase sempre em setembro e dezembro, sendo recebidas "com avidez, como alívio da passada carestia"¹⁰⁴. As secas eram causadoras de grandes privações nos grupos locais. Podiam durar muito tempo; Pigafetta refere-se a uma, que afetou os Tupinambá do Rio de Janeiro durante dois meses¹⁰⁵. Por isso, a chegada das chuvas constituía um ponto de referência muito importante.

A principal unidade de tempo dos Tupinambá eram as lunações¹⁰⁶. Por meio da lunação conseguiam uma unidade de tempo correspondente ao nosso mês. Thevet informa que às perguntas sobre a idade, os acontecimentos tribais eram respondidas por seu intermédio: "há tantas luas que nasci, há tantas luas houve este dilúvio" etc.¹⁰⁷. A eficiência do sistema total de demarcação do tempo Tupinambá pode ser apreciada em comparação com o nosso. Abbeville, que fez tais comparações, che-

gou a conclusões interessantes: 1) o movimento do sol, de um trópico ao outro e vice-versa, dava-lhes uma noção de tempo correspondente ao ano europeu; 2) a delimitação das épocas de chuvas e de ventos ou do tempo dos caju, dava-lhes uma noção de tempo correspondente ao mês europeu; 3) os movimentos da estrela *seichu*, que aparecia antes das chuvas para desaparecer em seguida, davam-lhes um conhecimento empírico do interstício, ou seja, do tempo decorrido de um ano a outro; 4) pela correlação entre as fases da lua e os movimentos das águas, obtinham uma nova noção de tempo¹⁰⁸.

Entre os dados disponíveis, escolhi o sacrifício ritual e a guerra, para mostrar como o conhecimento da regularidade dos fenômenos naturais era utilizado com fins sociais. O prisioneiro podia ser conservado com vida durante algum tempo. Neste caso, precisavam determinar a data em que devia ser executado: quatro ou cinco luas, *verbi-gratia*. Colocavam em seu pescoço um colar constituído com um número correspondente de certos frutos redondos. Outras vezes, o número de luas era computado por meio de pequenos colares, também colocados no pescoço do prisioneiro. Cada lua que passava tiravam uma conta do colar ou um pequeno colar de seu pescoço. Quando chegavam à última unidade, o prisioneiro devia ser executado e todos os preparativos fundamentais para as festas e cerimônias se achavam prontos¹⁰⁹. A guerra contra os inimigos sempre era marcada com antecedência regular, por causa dos preparativos. O conselho de chefes determinava em que condições deviam atacar o inimigo e em que época. Neste caso, podiam referir-se a certo número de luas. Mas usavam, com frequência, outro processo. Como era conhecida a época da colheita de certos produtos agrícolas ou a época da desova dos peixes, escolhiam uma delas como ponto de referência¹¹⁰. Para esse fim escolhiam o milho, por exemplo, ou então o caju. Na época do amadurecimento do milho ("abati", cf. Staden) ou no "tempo do caju" realizavam o ataque.

O texto de Evreux mostra, mais claramente que o de Staden, que a escolha da época do ataque não se relacionava apenas com a luta pela posse de recursos naturais. O exercício de uma atividade comum em geral reunia um número con-

(99) Págs. 246-248. — (100) Abbeville, pág. 247.

(101) Evreux, pág. 121. — (102) Abbeville, pág. 250.

(103) Anchieta, *Cartas*; carta escrita de S. Vicente, 1560; págs. 106-107; Hans Staden localiza a piracema, nesta região, em agosto (pág. 77). — (104) Anchieta, *loc. cit.* — (105) Pigafetta, pág. 62. —

(106) Thevet, pág. 314; Léry, págs. 99 e 187; Abbeville, pág. 251. — (107) Thevet, pág. 314.

(108) Abbeville, págs. 250-251.

(109) Thevet, *Singularidades*, pág. 239. — (110) Staden, págs. 77 e 177; Evreux, págs. 180-181; Thevet, págs. 341-342.

siderável de indivíduos em pequenas áreas (pesca, colheita etc.). Isso do ponto de vista estratégico era altamente vantajoso; assim, a expedição dos Tupinambá contra os Tupiniquim, descrita por Staden, tinha este objetivo: surpreender os inimigos em atividades. E foi o que aconteceu. É provável que o grupo vitorioso preservasse para si maior abastecimento. Isto, porém, não é esclarecido pelas fontes. No Maranhão, de acordo com as informações de Ives d'Evreux, os Tremembé usavam como ratoeira um lugar chamado *Areias Brancas*. Os Tupinambá organizavam expedições periódicas de coleta, indo a este lugar para pescar, proverem-se de ovos e filhotes de um pássaro vermelho, e colher âmbar gris. Nessas ocasiões e com muita frequência, os Tupinambá eram surpreendidos pelos Tremembé e muitos deles tornavam-se seus prisioneiros¹¹¹.

Os dois exemplos escolhidos ainda evidenciam outro tipo de conexão entre os fenômenos naturais e os fenômenos sociais. A escolha da época de colheita da mandioca, do milho ou do caju, como ponto de referência para a guerra, liga-se a outras preocupações. Os sacrifícios rituais não poderiam ser realizados sem *cauinagens*¹¹². E estas, é óbvio, dependiam da existência de bebida, isto é, do *cauim*. Realizando o ataque em épocas de abundância das matérias-primas do *cauim*, os grupos locais asseguravam a realização próxima ou concomitante do sacrifício ritual dos prisioneiros.

De um modo geral, tanto a realização como a duração das festas e cerimônias tribais estavam associadas a esses fatores. A reunião do conselho de chefes ou resolução de qualquer "negócio sério", tanto quanto os sacrifícios rituais, só se efetuavam com a realização de *cauinagens*. Caso contrário, nunca seriam bem sucedidos (*ibidem*). A variedade de tipos de raízes e de frutas, conforme observa argutamente Léry¹¹³, assegurava a produção contínua de *cauim* e a realização de tais festas e cerimônias em muitas épocas do ano. A duração das próprias festas e cerimônias tribais variava de acordo com aqueles fatores. Em geral, prolongavam-se de um a três dias, de acordo com a quantidade de *cauim* fabricado. O fim da *cauinagem* correspondia, automaticamente, ao fim da festa ou cerimônia tribal (pág. 119).

(111) Gabriel Soares, pág. 389; Abbeville, pág. 250; Evreux, pág. 180. — (112) Abbeville, pág. 237.

(113) Léry, pág. 118.

O segundo aspecto do problema fundamental aqui discutido (cf. acima, página 86), diz respeito aos conhecimentos de ordem tecnológica¹¹⁴ e sua conexão com as atividades sociais. A contribuição desta parte ao estudo da organização social, contudo, é mais indireta. O material disponível apenas permite aprofundar a investigação da estreita dependência do homem Tupinambá em relação ao mundo natural circundante. Em outras palavras, a análise fornece uma ilustração concreta do que foi visto na parte dois deste capítulo, sobre a solidariedade nos grupos locais e suas causas materiais.

A economia Tupinambá, conforme foi visto acima, é uma economia de subsistência. As estruturas fundamentais de atividades econômicas, que a caracterizam como uma economia mista, são a caça, a pesca, a coleta de plantas e frutos nativos, de ovos e filhotes de pássaros, a horticultura e o aproveitamento limitado de algumas pedras e cristais. O sistema tecnológico, que suportava estas atividades e através do qual os Tupinambá procuravam ajustar o meio externo às suas necessidades, era muito rudimentar. Em direção de todas essas atividades, o sistema de técnicas de produção apenas previa a extração dos recursos naturais. O equipamento cultural de caça e pesca, nesse conjunto, entretanto, era muito complexo e diferenciado. Os Tupinambá conheciam e usavam uma grande variedade de flechas e de técnicas de pescar. Os dois principais instrumentos de horticultura de que dispunham eram a estaca de cavar e o machado de pedra. Combinados com a prática da queimada, constituíam os recursos instrumentais dos Tupinambá na preparação e exploração do solo. Eis como Thevet descreve tais operações: "a lavoura é fruto apenas do suor e esforço puramente humano". "O processo agrário dos selvagens é o seguinte: primeiro cortam sete ou oito jeiras de mato¹¹⁵, ficando em pé apenas os troncos, à altura de um homem; depois¹¹⁶

(114) Neste trabalho adotei o conceito de *técnica* e de *sistema tecnológico* de W. L. Warner e P. S. Lunt, *op. cit.*, pág. 17; o leitor poderá encontrar uma descrição mais completa do sistema tecnológico Tupinambá, nos citados trabalhos de A. Métraux e de Estêvão Pinto.

(115) Cada jeira corresponde a 400 braças quadradas; seriam, pelos dados de Thevet, roças de treze a quinze mil metros quadrados; é preciso encarar com reservas estes dados. Veja-se a nota 360, adiante, na pág. 139. No Ms. ined., (fol. 93), Thevet refere-se a oito, dez ou doze jeiras ("arpents")!

(116) Após 12 ou 15 dias, cf. Abbeville, pág. 226.

ateiam fogo ao mato, deixando tudo raso; em seguida, vem o trabalho de esgaravatar o solo com estacas de pau (ou com instrumentos de ferro, quando dêles tiveram conhecimento)¹¹⁷, no qual as mulheres plantam o milho e as tais raízes chamadas de *hetich* — batata-doce — fazendo um sulco na terra com os dedos¹¹⁸, como aqui se faz ao plantarem-se ervilhas ou favas¹¹⁹. A lista dos produtos cultivados é mais extensa do que sugere Thevet. Conforme Abbeville, no centro do terreno já preparado, plantavam mandioca, batatas, ervilhas, milho e várias espécies de raízes, legumes e ervas¹²⁰.

A domesticação era pouco significativa, do ponto de vista econômico. Não abrangia animais utilizáveis nos trabalhos agrícolas e tinha pouco valor como suprimento de reservas alimentares. Em geral, as fontes mencionam como animais domésticos o macaco, o cachorro, o porco, o tatu, os papagaios, os patos e as galinhas (após os contatos com os brancos)¹²¹. Dêsses animais, apenas os cachorros foram eventualmente usados pelos caçadores¹²². Parece que os animais domésticos se tornavam tabus alimentares¹²³. Assim, não comiam, por exem-

(117) Isso somente depois dos contatos e intercâmbio com os brancos.

(118) Outras fontes indicam que os sulcos, nos quais colocavam sementes ou talos, eram feitos pelas estacas de cavar; Léry, págs. 114-115; Abbeville, pág. 242; Gabriel Soares, 411; sobre o uso do machado de pedra ver: Heriarte, pág. 216; Staden, pág. 161; Gabriel Soares, pág. 411.

(119) Thevet, *Singularidades*, págs. 341-342. — (120) Abbeville, págs. 226 e 241. — (121) Léry, págs. 130 e 137-138; Thevet, *Singularidades*, pág. 293; Cardim, págs. 35 e 44-45; Gabriel Soares, págs. 376-379; Abbeville, pág. 241. — (122) Abbeville, pág. 241; Gabriel Soares, pág. 379.

(123) Os tabus e as proibições alimentares não são também economicamente significativos. O papel de ambos na dieta Tupinambá era pouco importante, a julgar pelos relatos dos autores europeus. Assim, o uso do sal estava sujeito a certas prescrições (Léry, pág. 165; Staden, págs. 163 e 164; Thevet, *Singularidades*, pág. 186), e o do fumo era proibido às mulheres (Thevet, *idem*, pág. 198). Além dos animais domésticos, abstinham-se de comer animais, pássaros e peixes considerados vagarosos, como o quati, o pato e a arraia (Thevet, págs. 186-187; Léry, pág. 134; etc.), e as aves de rapina ou os animais cuja alimentação era considerada impura (Thevet, *Singularidades*, pág. 299). Ao contrário, os animais, pássaros e peixes considerados rápidos, ferozes ou fortes, eram desejados e comidos. Esta alimentação lhes comunicaria tais qualidades. O *matintapereira*, como enviado dos antepassados e um sinal auspicioso, constituía tabu alimentar (Thevet, *Singularidades*, págs. 261 e 295). Em conexão com outras

plo, as galinhas brancas e os porcos domésticos, enquanto se alimentavam também de porcos-do-mato¹²⁴. Desconheciam os galinheiros e das galinhas brancas queriam as penas, as quais tingiam e usavam com fins ornamentais¹²⁵. Doutro lado, consideravam os ovos de galinha venenosos (págs. 133-134). Criticavam os franceses por comerem os ovos de galinha, pois, “por falta de experiência para deixá-los chocar, praticávamos a gulodice de comer uma galinha inteira num ovo” (*ibidem*). Verdadeiramente importante era, no norte, o aprovisionamento de tartarugas. Acuña informa que possuíam currais de tartarugas, de modo a poderem dispor, à vontade, de cem tartarugas para cima¹²⁶. Em resumo, deve-se concluir que a domesticação não fornecia elementos excepcionais na exploração dos recursos materiais ou como fonte de alimentos.

Alguns dêsses exemplos mostram como eram rudimentares as técnicas de conservação de alimentos. As principais técnicas desenvolvidas neste sentido são a moqueação da carne de animais, pássaros e peixes, conservados na forma de farinha, e a transformação das raízes colhidas em farinha. Léry relata como procediam quando as caçadas ou pescarias eram bem sucedidas; numa ocasião em que os Tupinambá apanharam 30 animais, por exemplo, moquearam-nos a todos, reduzindo a carne à farinha¹²⁷. Estas duas técnicas eram sobremodo vantajosas para o grupo. De acordo com Staden, isso tornava os alimentos facilmente transportáveis e muito mais duráveis; certa farinha de mandioca chegava a durar até um ano, sem se estragar. Do ponto de vista do consumo, simplificava a combinação com as farinhas de raízes, produzindo facilmente pratos apreciados na dieta Tupinambá¹²⁸. Quanto às frutas, Thevet informa que mantinham estoques regulares de bananas, conservadas em cachos nas malocas¹²⁹. Alimentavam-se com elas durante muito tempo, sendo particularmente importante na dieta das crianças (*ibidem*). Para a conservação de outros bens econômicos,

atividades sociais deviam observar certas abstenções. Quando despojavam a casca da árvore com cuja madeira fariam a canoa, por exemplo, os homens deviam guardar completa abstinência (Thevet, *Singularidades*, pág. 235). — (124) Cf. Léry, pág. 133; Gabriel Soares, pág. 376. — (125) Léry, págs. 103 e 134.

(126) Acuña, págs. 181-182. — (127) Léry, págs. 124-125; Staden, 159 etc. — (128) Staden, págs. 159 e 163. — (129) Thevet, *Singularidades*, págs. 202 e 203.

dispunham de técnicas especiais. Assim, para preservar de certas borboletas os seus ornamentos de penas, encerravam-nos em canudos, fechados hermêticamente com cêra de abelha¹³⁰.

Em conjunto, porém, essas técnicas não traduzem aquisição de grande autonomia dos grupos locais em face do meio externo. O princípio fundamental da economia Tupinambá consistia na produção do estritamente necessário ao consumo imediato. A acumulação de utilidades, como técnica de racionalização dos meios de produção e de coleta, era completamente desconhecida. Um velho Tupinambá, em um interessante diálogo travado com Léry, revela as suas atitudes a este respeito. "Uma vez um velho perguntou-me: por que vindes vós outros, *mairs* e *perôs* (franceses e portugueses), buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra? Respondi que tínhamos muita, mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como êle supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam êles com os seus cordões de algodão e suas plumas. Retrucou o velho imediatamente: e porventura precisais de muito? — Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só dêles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados. — Ah! retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera: Mas êsse homem tão rico de que me falas não morre? — Sim, disse eu, morre como os outros. Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de nôvo: e quando morre para quem fica o que deixa? — Para os filhos se os têm, respondi; na falta dêstes para os irmãos ou parentes mais próximos. — Na verdade continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que, vós *mairs* sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados" (págs. 154-155).

(130) Léry, pág. 142.

Êsse princípio, segundo o qual a terra sempre fornece tudo para todos, explica a causa da escassez de alimentos em certos períodos¹³¹. As variações meteorológicas e as mudanças de estação só podiam ser enfrentadas com o aproveitamento extensivo e intensivo das oportunidades econômicas criadas por suas próprias condições. Quando as oportunidades econômicas diminuam ou anulavam-se, a fome tornava-se inevitável. Em função das privações e dos sofrimentos criados por estas circunstâncias, a utopia dos Tupinambá continha elementos especiais. Assim, por exemplo, esperavam da intervenção mágica dos *pajés-açu*: a neutralização das condições normais do ambiente natural circundante, com incremento sobrenatural da fertilidade da terra, da abundância de chuvas, de caça e de pesca; ou a revelação do lugar em que se situava o "paraíso terrestre"¹³².

Essas condições afetavam diretamente as relações recíprocas dos membros dos grupos locais e as relações intra e intertribais. A dependência direta do meio ambiente traduz-se socialmente em maior interdependência humana. São muito numerosos e variados os exemplos fornecidos sobre a repercussão dêstes fatores na intensificação dos laços sociais que uniam reciprocamente os componentes dos grupos locais. Seja-me permitido tomar apenas um (nesta parte do trabalho), que considero representativo. Trata-se de uma cena descrita por Ives d'Evreux¹³³: "um dia na aldeia de Januaram só tinham farinha para comer. Apareceu um rapaz trazendo uma perdiz morta há pouco; sua mãe depenou-a ao fogo, cozinhou-a, deitou-a num pilão, reduziu-a a pó, e juntando-lhe fôlhas de mandioca, cujo

(131) Cf., por exemplo, Anchieta, *Cartas*, págs. 106-107, e Staden, pág. 136.

(132) O abundante material existente nas fontes compulsadas já foi elaborado teoricamente, por A. Métraux. Ver especialmente *La Religion des Tupinamba* etc., págs. 170-179, e o que escreve sobre o mito da "Terra sem Males" na mesma obra (págs. 200-224) e em *Migrations Historiques des Tupi-Guarani*, art. cit., págs. 35-36; o pajé-açu, nestas condições, imita o "Deus civilizador" (Métraux: *La Religion des Tupinambá*, pág. 217; cf. também *Les Hommes-Dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud*, págs. 62-64). Os poderes atribuídos ao pajé-açu podem ser encarados em termos da crença na reencarnação do herói mítico naquele. Ver Egon Schaden, *Ensaio Etno-sociológico sobre a Mitologia Heróica de algumas Tribos Indígenas do Brasil*, S. Paulo, 1945, pág. 39. A este respeito escreve Egon Schaden: "o pajé é um pequeno herói como o herói é um grande pajé" (*loc. cit.*).

(133) Evreux, pág. 125.

gosto é semelhante ao da chicória selvagem, fêz ferver tudo, e depois de bem picado ou cortado em pedaços, desta mistura fêz pequenos bolos, do tamanho de uma bala, e mandou distribuí-los pela aldeia para cada choupana". A veracidade da descrição é revelada por outras fontes, que mencionam casos do mesmo teor. O próprio Evreux viu um grupo de 12 ou 13 Tupinambá assar, repartir e comer o produto de sua pescaria: um caranguejo! (*ibidem*).

Do mesmo modo, aqueles fatôres podiam provocar contatos entre membros de grupos locais distintos da mesma tribo. O exemplo mais interessante, neste sentido, refere-se à hospitalidade. O hóspede, em geral, era bem recebido¹³⁴. Até o estranho era inicialmente tratado de acordo com as regras do cerimonial de recepção do hóspede¹³⁵. Durante três dias o hóspede recebia o que havia de melhor na maloca de seu *mussucá*¹³⁶. Somente após este período de tempo recebia o tratamento do "uso comum e trivial". Aquilo de que o hóspede precisasse: alimentos, pássaros e penas, artefatos, como arcos e flechas etc., podia lançar mão, sem se obrigar a nenhuma espécie de compensação imediata¹³⁷. O que nos interessa aqui, porém, é a instituição de um comportamento recíproco intratribal. Quando um Tupinambá se sentia demasiado enfraquecido e magro, realizava uma peregrinação pelos grupos locais circunvizinhos. O objetivo expresso e conhecido desta peregrinação consistia no restauro de suas forças. Os índios da Ilha do Maranhão percorriam os grupos locais nela existentes e depois visitavam os de Tapuitapera e Cumã. O peregrino era submetido a tratamento especial, sendo-lhe destinado tudo o que havia de bom nos grupos locais visitados. Evreux informa que os franceses hospedados nestes lugares, passavam muito mal em tais ocasiões¹³⁸. Os grupos locais compensavam-se, combinando os seus recursos no restabelecimento da saúde dos esgotados e conservando-os em ócio.

Quanto às relações intertribais, é fácil compreender as consequências de um sistema econômico semelhante ao dos Tupinambá sobre o intercâmbio com outros grupos tribais. As

(134) Thevet, *Singularidades*, págs. 190, 268-269; Abbeville, págs. 78 e 227; Léry, pág. 214; Cardim, pág. 151; Gabriel Soares, págs. 384-385; Evreux, págs. 126 e 153.

(135) Gabriel Soares, págs. 384-385. — (136) Evreux, pág. 153. — (137) Cardim, pág. 151; Abbeville, pág. 228. — (138) Evreux, pág. 153.

técnicas tribais de acumulação de utilidades não previam o suprimento de reservas destinadas à troca mas ao consumo interno. Dentro do mesmo grupo tribal, a troca não tinha razão de existir. Quando um Tupinambá desejava alguma coisa que pertencia a um vizinho, dizia-lhe francamente. "É preciso que o objeto seja muito estimado para não ser dado logo" (pág. 125). O beneficiado devia retribuir mais tarde o presente recebido (pág. 126). Contudo, é óbvio que os Tupinambá, como qualquer outro povo, não dispunham de todos os recursos de que necessitavam. Assim, muitas vezes não encontravam em seus territórios, em quantidade suficiente, certos tipos de penas ou de cristais. Nestes casos, o "comércio" constituía a técnica tribal de aprovisionamento daquelas utilidades. Os Tupinambá do Rio de Janeiro mantinham relações desta espécie com os Maracajá, os Carajá e os Guaitacá¹³⁹. No norte, obtinham cristais verdes de tribos do interior¹⁴⁰ e negociavam freqüentemente com uma tribo Tapuia do Gurupi (pág. 184). Na Ilha de Tupinambarana, os Tupinambá obtinham sal das tribos vizinhas, por meio do qual traficavam com os brancos¹⁴¹. Tais relações econômicas assumiam a forma de *trocas ocasionais*¹⁴². Embora algumas fontes seiscentistas, como Acuña e Evreux, procurem insinuar a existência de permutas contínuas, tenho a impressão de que as trocas intertribais assumiam a forma indicada. Um exemplo mostrará até que ponto era inconsistente o sistema intertribal de regulamentações do comportamento recíproco nessas situações. Os Tupinambá atraíam, por esses meios, índios de outras tribos. Quando aqueles se distraíam no exame das utilidades propostas à troca, eram surpreendidos e aprisionados¹⁴³. Uma descrição de Léry esclarece suficientemente a natureza destas trocas, acentuando o seu caráter ocasional e a qualidade dos compromissos assumidos pelas duas partes. O Tupinambá, sem confiar no Guaitacá, "mostra-lhe de longe o que tem a mostrar-lhe, foice, faca, pente, espelho ou qualquer outra bugiganga e pergunta-lhe por sinais se quer efetuar a troca. Em concordando, o convidado exhibe por sua vez plumas, pedras verdes que coloca nos lábios, ou

(139) Léry, pág. 171. — (140) Evreux, pág. 95. — (141) Acuña, pág. 264.

(142) Com este conceito Weber designa os intercâmbios ocorridos eventualmente entre grupos sociais distintos, cf. *Historia Económica General*, *op. cit.*, pág. 9.

(143) Evreux, pág. 79.

outros produtos de seu território. Combinam então o lugar da troca, a 300 ou 400 pés¹⁴⁴ de distância; aí o ofertante deposita o objeto da permuta em cima de uma pedra ou pedaço de pau e afasta-se. O Guaitacá vai buscar o objeto e deixa no mesmo lugar a coisa que mostrara, arredando-se igualmente a fim de que o Maracajá ou quem quer que seja venha procurá-la. Enquanto isso se passa são mantidos os compromissos assumidos. Feita porém a troca, rompe-se a trégua e apenas ultrapassados os limites do lugar fixado para a permuta procura cada qual alcançar o outro a fim de arrebatá-lo a mercadoria”¹⁴⁵.

Isso significa, em outras palavras, que o centro de gravidade do sistema econômico Tupinambá repousava quase literalmente na autoprodução. A troca ocasional determinava contatos especiais com indivíduos pertencentes a outras tribos e previa a existência de um certo número de expectativas de comportamento recíproco. Mas, dentro da tecnologia Tupinambá, o seu papel era pouco significativo. Não constituía, principalmente, uma fonte de reservas e de recursos capaz de aumentar a autonomia ou o poder do homem em face do meio natural circundante.

Em síntese, a explanação precedente permite duas conclusões. Em primeiro lugar, o tipo de ajustamento do meio externo às necessidades humanas, assegurado pelo sistema tecnológico Tupinambá, colocava-os na estreita dependência do meio natural circundante. Em segundo lugar, este fato traduzia-se socialmente na intensificação dos laços de solidariedade intragrupal e tribal. A primeira conclusão, parece-me, já está suficientemente demonstrada neste ponto do trabalho. A discussão do segundo problema, entretanto, ainda pode ser aprofundada, pela análise dos movimentos migratórios e da guerra.

As migrações estão diretamente relacionadas às atividades extrativas dos recursos naturais. O meio natural circundante, através da aplicação do sistema tecnológico descrito, deve ser visto como um meio socialmente domesticado. Em toda parte, a adaptação do homem é ativa, implicando um conjunto de transformações do meio externo, sem as quais a sobrevivência e

(144) O que corresponde a 99 e a 132 metros.

(145) Léry, págs. 71-72; sobre o comércio mudo entre os nativos, cf. também Thevet, *Singularidades*, pág. 120.

a subsistência dos indivíduos seriam comprometidas¹⁴⁶. A adaptação dos Tupinambá e as atividades dela resultantes, entretanto, assumem aspectos peculiares. Já foi visto que a localização relativa da área povoada dentro da totalidade de territórios dominados por um grupo local constituía um problema estratégico na luta entre o homem e a natureza. Por meio dela, recapitulo, o grupo local assegurava-se especificamente: a) provimento fácil e contínuo de água potável; b) ventilação abundante que varria a maloca e arejava seu ambiente interno, carregado de fumaça; c) abundância de certas qualidades de lenha para combustão, coisa muito importante¹⁴⁷; d) proximidade de zona aquática piscosa (costa do mar ou rios); e) proximidade de terras férteis e cultiváveis; f) bosques circundantes providos de bastante caça¹⁴⁸. Tudo isso, em última análise, indica uma coisa: a preocupação pelo aproveitamento máximo das próprias condições regulares, empiricamente visíveis da natureza. Esse é o aspecto fundamental do problema. Um conjunto restrito de fatores eram colocados no campo de observação direta e racional: os comprovadamente constantes nas situações enfrentadas usualmente. As aplicações deste conhecimento, todavia, não visavam a estender o domínio do homem aos fenômenos naturais cuja regularidade era imperceptível empiricamente ou cujas vantagens eram imprevisíveis. Assim, por exemplo, saíam completamente fora da esfera de ação dos Tupinambá as atividades compensatórias relacionadas com a regeneração do meio externo. O homem não intervinha no restabelecimento do equilíbrio biótico por ele destruído. A exaustão de um nicho era compensada pela busca de outro.

Esse tipo de exploração dos recursos naturais, que não prevê nenhuma espécie de *restituição*, é geralmente definido pelo termo “ocupação destrutiva”¹⁴⁹. No caso dos Tupinambá,

(146) Jean Brunhes, *La Géographie Humaine*, Édition Abrégée, da senhora Jean Brunhes Delamare e Pierre Deffontaines, Paris, Presses Universitaires de France, 1942, pág. 2 e segs. e 301 e segs.

(147) Escrevia Cardim: “o fogo é sua roupa, e eles são muito coitados sem fogo”. Por isso, “costumam ter fogo de dia e de noite, verão e inverno” (pág. 272).

(148) Ver, particularmente: Staden, págs. 155-156; Gabriel Soares, págs. 365-366; Léry, pág. 206; Salvador, pág. 56; Abbeville, pág. 222.

(149) Jean Brunhes, *op. cit.*, pág. 190, sobre as conexões da ocupação destrutiva com as migrações, ver págs. 191-204; outros au-

é óbvio, ela apenas nos interessa à medida que se liga a fenômenos migratórios. O esgotamento relativo dos recursos naturais, em virtude da ocupação destrutiva, constituía um dos principais fatores do nomadismo Tupinambá. A superabundância de terras e de recursos naturais¹⁵⁰ tornava-o uma solução satisfatória das sucessivas rupturas do equilíbrio biótico. Os fenômenos ecológicos de dispersão, contudo, assumiam entre os Tupinambá duas formas distintas. Em primeiro lugar, deve-se considerar as migrações e a fixação em novas áreas situadas dentro da mesma porção de territórios sujeitos ao domínio do grupo local ou do grupo tribal. Em segundo lugar, deve-se considerar a invasão de territórios pertencentes a outras tribos. Nestes casos, à invasão podiam suceder-se fenômenos de sucessão, com o deslocamento parcial ou total dos primitivos grupos de população.

Os dois tipos de movimentos migratórios encontravam forte apoio no equipamento cultural adaptativo e no sistema de sanções morais. Quanto ao primeiro, deve ser considerado particularmente significativo o fato de terem um conhecimento profundo e extenso do meio externo, de conhecerem técnicas eficazes de orientação e de disporem de técnicas adequadas de deslocamento no espaço. Todas as fontes são unânimes em ressaltar os seus conhecimentos sobre a terra em geral. O mais importante aqui, todavia, é a utilização destes conhecimentos, combinados com outras técnicas do equipamento adaptativo. Nesse sentido, são muito úteis as informações de Gabriel Soares. Este autor assevera que a principal técnica de orientação dos Tupinambá tomava o sol como ponto de referência. Por meio do sol eram capazes de encontrar a direção certa até em desertos desconhecidos¹⁵¹. Gabriel Soares dá uma ilustração muito interessante. Dois índios Tupinambá da Bahia foram degredados para o Rio de Janeiro pelos brancos. Ambos conseguiram voltar, cada um por sua vez, para os seus grupos locais baianos (*ibidem*).

tores preferem empregar o conceito de *devastação* para designar esse fenômeno (cf., por exemplo, John L. Myres: "Devastation", in the *Journal of the Royal Institute of Great Britain and Ireland*, vol. LXXIII, Parts I and II, 1943, págs. 17-26). Contudo tenho a impressão de que o conceito de "ocupação destrutiva" é suscetível de fornecer uma descrição mais objetiva do fenômeno.

(150) Cf. Gandavo, pág. 143. — (151) Gabriel Soares, pág. 388.

Como era importante reconhecer a existência de povoadores humanos nas regiões percorridas, os Tupinambá também desenvolveram técnicas especiais com este fim. Para isso, deitavam-se no chão e cheiravam o ar (pág. 389). Quando sentiam cheiro de fogo subiam em árvores altas, para verificar a sua procedência. Conseguiam localizar a fumaça a grandes distâncias (*ibidem*). Assim podiam orientar suas jornadas, evitando, surpreendendo ou visitando os grupos locais descobertos (*ibidem*). Todas estas técnicas se baseiam no refinamento de certos sentidos (audição, vista e olfato) e sua eficácia repousa na utilização deles, culturalmente orientada.

Realizavam caminhadas julgadas verdadeiramente fantásticas pelos brancos. Evreux afirmava enfaticamente que não existia no mundo gente mais inclinada a viagens e exemplificava: percorriam facilmente 400 ou 500 léguas para atacar os seus inimigos¹⁵². Outras fontes, entretanto, oferecem outras informações: andariam de 10 a 30 léguas¹⁵³ ou de 30 a 300 milhas¹⁵⁴. Quando as expedições assumiam caráter guerreiro, o bando atacante chegava a reunir doze mil homens, com suas mulheres¹⁵⁵. Nesse caso, compreende-se que a organização informal da expedição devia ser particularmente eficiente. Realizavam as marchas em fila por um, "porque não sabem andar de outra maneira"¹⁵⁶. Na frente iam os batedores, moços ligeiros e adestrados como espias (*ibidem*). Quando penetravam em territórios inimigos tomavam severos cuidados. Andavam somente de uma e meia a duas léguas diariamente, isto é, o percurso que podiam realizar até as nove horas da manhã (*ibidem*). A certa distância dos inimigos, construíam um acampamento, que devia ficar perto da água doce e que era disposto de forma a deixar um caminho entre dois corredores de cabanas¹⁵⁷. Só faziam fogo dentro das cabanas e quando se encontravam a três ou quatro léguas dos inimigos, deixavam de fazê-lo¹⁵⁸. A expedição era organizada de tal modo, em relação ao tempo, que a véspera do ataque coincidia com a lua cheia (*ibidem*). Assim, percorriam a última etapa durante a noite, podendo surpreender o inimigo pela madrugada.

(152) Evreux, pág. 79. — (153) Nóbrega, *Cartas do Brasil*, pág. 90; Léry, pág. 172. — (154) Staden, pág. 87; Anchieta, pág. 45. — (155) Thevet, *Cosmographie*, 941; Léry, pág. 171. — (156) Gabriel Soares, pág. 390. — (157) Gabriel Soares, pág. 391; ver também Staden, págs. 126 e 129. — (158) Gabriel Soares, pág. 391.

As técnicas de navegação eram igualmente eficientes. Os Tupinambá, dentro dos limites impostos por seu equipamento material, foram grandes navegantes. Métraux considera-os como os mais hábeis da América do Sul¹⁵⁹. De fato, conheciam bem a arte da navegação e dispunham de excelente equipamento material. Usavam canoas e jangadas. Estas eram usadas somente na pesca, transportando apenas um homem¹⁶⁰. Aquelas eram verdadeiramente importantes, comportando grande número de tripulantes. Segundo Staden, mediam quatro pés de largura e quarenta pés de comprimento¹⁶¹. Os dados disponíveis sobre o número de tripulantes não são uniformes, variando de 20 a 50 pessoas, com mantimentos, armas e outros objetos. Staden informa que na viagem à Bertioga iam dezoito guerreiros em cada canoa¹⁶². Anchieta por sua vez escreve que iam vinte pessoas na barca em que voltou à Bertioga¹⁶³. Todavia, ambos sugerem que a canoa tinha capacidade maior: comportando de vinte e cinco a trinta e até mais de trinta pessoas¹⁶⁴. Mas Pigafetta aumenta o total extremo para quarenta, enquanto Thevet, Léry e Pero Lopes de Sousa oscilam entre quarenta e cinquenta¹⁶⁵. Métraux considera, talvez com razão, os últimos totais exagerados¹⁶⁶. Entretanto, não podemos duvidar das informações indicadas em primeiro lugar, de Staden e Anchieta, frutos de experiência pessoal e direta. Tampouco temos dúvidas sobre o número de canoas agregadas em frotas, fornecidas por Anchieta, Thevet e Léry¹⁶⁷. Segundo estes autores, uma frota Tupinambá podia abranger de 60 a 200 canoas, aproximadamente. Na expedição guerreira des-

(159) A. Métraux, *Civilisation Matérielle*, op. cit., pág. 207. —

(160) Léry, pág. 150.

(161) Aproximadamente: um metro e trinta e dois de largura, por treze metros e vinte de comprimento. Sobre a distinção entre *ubás* e *igaras* ver Estêvão Pinto, op. cit., vol. II, pág. 179-181. —

(162) Staden, pág. 123. — (163) Anchieta, *Cartas*, pág. 232.

(164) Staden, pág. 176; Anchieta, *Cartas*, pág. 203. Estes totais são confirmados por Gabriel Soares (pág. 380) e por Gandavo (pág. 125).

(165) Pigafetta, pág. 59; Thevet, *Singularidades*, pág. 235; Léry, pág. 172; Pero Lopes de Sousa, pág. 281. Ver também Evreux, pág. 80. Jean Mocquet informa que, em uma "pequena armada naval" dos Caripou, povo Tupi do Oiapoque, iam de 25 a 30 homens em cada canoa (pág. 67).

(166) A. Métraux, *La Civilisation Matérielle*, etc., pág. 209.

— (167) Anchieta, *Cartas*, pág. 203; Thevet, *Singularidades*, pág. 235; Léry, pág. 172.

crita por Staden, a frota compunha-se de trinta e oito canoas, transportando presumivelmente 684 guerreiros¹⁶⁸.

Os dados acima expostos, parece-me, dão em conjunto uma idéia precisa dos conhecimentos dos Tupinambá sobre o meio e seu aproveitamento deles, em concomitância com técnicas de orientação e deslocamento no espaço. A eficiência de um complexo sistema guerreiro ofensivo e defensivo assegurava, quando necessário, o bom êxito das tentativas de migração. A principal fonte do êxito destas empresas, contudo, parecia residir nas sanções morais que as sublinhavam. Nos movimentos demográficos realizados nos limites dos territórios dominados pelo grupo local ou pela tribo, é evidente a inconsciência dos fatores reais das migrações. Em compensação, era muito viva a consciência de que deviam migrar periodicamente, perpetuando uma solução tradicional e eficiente. "Se lhes perguntarmos por que mudavam tão freqüentemente, respondem apenas que passam melhor trocando de ares e que se fizessem o contrário de seu avós morreriam depressa"¹⁶⁹. Na observação estrita do comportamento dos antepassados achavam, pois, a sanção moral e a explicação racional de seus atos. A ela ligavam um estado de *eunomia* bem definido, evidenciando a importância atribuída pelo grupo tribal à observância das soluções tradicionais¹⁷⁰.

Os movimentos migratórios extensos, que envolviam a conquista de territórios pertencentes a outras tribos, exigem uma análise mais complicada. Parece que o êxito dessas migrações dependia estreitamente de sua conexão com fatores religiosos. Contudo, o mecanismo de atuação destes fatores não é muito simples, pois eles próprios emergiam em condições especiais, cuja reconstrução não pode ser feita com o material disponível. As investigações sobre os movimentos migratórios dos Apapokuva-Guaraní, realizadas por Curt Nimuendaju¹⁷¹, esclarecem alguns pontos obscuros. Conforme explica Nimuendaju, os

(168) Staden, pág. 124.

(169) Léry, op. cit., pág. 101; cf. também Abbeville, pág. 222.

(170) Emprego o termo *eunomia* no sentido conceptual definido por A. R. Radcliffe-Brown, in "On the Concept of Function in Social Science", art. cit., págs. 397-398.

(171) Curt Nimuendaju, *Leyenda de la Creación y Juicio Final del Mundo como Fundamento de la Religión de los Apapokuva-Guaraní*, tradução de Juan Francisco Recalde, com carta-prefácio de Herbert Baldus; ed. mimeografada, S. Paulo, 1944, cap. VIII; ver também Egon Schaden, loc. cit.

Apapokuva acreditavam que podiam alcançar o paraíso de duas formas. Por meio da dança, aligeirando o corpo a ponto de poder subir ao zênite através da porta do céu. Ou procurando a “terra sem males”, que estaria situada no centro da superfície terrestre. Além do referido mito, desempenharam papel importante nas migrações dos Apapokuva outras crenças ligadas à cataclismologia e à intervenção dos pajés. “Através de visões e sonhos, alguns pajés inspirados fizeram a profecia da próxima destruição da terra e, reunindo prosélitos, marcharam, entre cantos e danças religiosas, em busca da *terra sem males*. Segundo esta tradição, esta devia ficar no centro da terra e segundo outra, ao nascente, mais além dos grandes mares. Só assim pensava escapar à perdição”¹⁷². À luz da contribuição de Nimuendaju, podem-se interpretar os dois movimentos migratórios descritos por Gandavo e Abbeville, como já o fez A. Métraux¹⁷³.

Gandavo referia-se a um movimento migratório que, de acordo com informações colhidas em outras fontes, por Métraux, abrangia 12.000 indivíduos, chefiados pelo cacique Viarazu. Partindo em 1539 do litoral brasileiro, após uma série de acidentes, alguns membros da expedição atingiram o Peru. Gandavo, contudo, limita-se a uma referência superficial, acentuando entretanto o aspecto que aqui nos interessa: “como não tenham fazendas que os detenham em suas pátrias, e seu intento não seja outro senão buscar sempre terras novas, a fim de lhes parecer que acharão nelas imortalidade e descanso perpétuo, aconteceu levantarem-se uns poucos de suas terras, e meterem-se pelo sertão a dentro...”¹⁷⁴. O texto de Abbeville, sobre o movimento migratório por ele descrito¹⁷⁵, é mais minucioso. Após o contato com os brancos, apareceu um espírito maligno àqueles índios, “encarnado num de seus antepassados e discorreu acerca de suas misérias e dos meios de se libertarem”. “Disse-lhes que fôra como eles, mas que agora era

(172) Curt Nimuendaju, *op. cit.*, cap. I, pág. 3.

(173) A. Métraux, *Migrations Historiques des Tupi-Guarani*, *art. cit.*, págs. 12-15 e 21-22; *La Civilisation Matérielle etc.*, págs. 291-293; *La Religion des Tupinamba etc.*, pág. 200 e segs.

(174) Gandavo, pág. 143.

(175) Refere-se a índios considerados Potiguar por A. Métraux (cf. *art. cit.*, pág. 12); mas também poderiam ser Tupinambá da zona pernambucana do São Francisco (cf. Abbeville, págs. 208-209 e 252-253).

puro espírito e que, se quisessem acreditar nêle e segui-lo, iriam todos para o paraíso terrestre dos caraíbas e profetas”¹⁷⁶. A migração coletiva realizou-se então, assumindo a forma de movimento messiânico. Abrangia mais de 60.000 pessoas (*ibidem*). Todavia, o movimento fôra concebido para sua danação. Na primeira travessia de rio que fizeram perderam muita gente. Outros morreram atacados pelos inimigos. Os sobreviventes foram conduzidos pelo espírito maligno para o deserto, “onde deviam continuamente dançar em homenagem a Jurupari” (pág. 253). O espírito mandava semear muita coisa; eles, porém, nada colhiam. Nem sequer sabiam em que lugar estavam. Mais tarde foram encontrados pelo Sr. de la Ravardière, e este “os trouxe consigo para junto de seus companheiros da mesma nação” (*ibidem*).

Os dois textos sugerem que os movimentos migratórios descritos estavam de fato ligados à crença no mito da “terra sem males”. O segundo texto ainda evidencia outros elementos da tradição mítica: a crença na reencarnação do pajé, a dança como meio de aquisição de poderes mágicos e o papel do pajé, pois o espírito encarnado tornou-se um pajé e desempenhou as atividades dêste, como líder carismático. Além disso, indica consciência clara das condições insatisfatórias de vida; o movimento messiânico emergiu destas condições, e contra elas, como um meio de redenção coletiva. Parece-me ser desnecessário insistir na função dos mitos tribais e do pajé nos movimentos migratórios que assumiam esta feição. Doutro lado, as condições de *deprivation*¹⁷⁷, criadas pelos contatos com os brancos, apenas explicam o aparecimento de conflitos em torno de problemas vitais. Pelo menos o movimento descrito por Abbeville, com seu caráter mágico-religioso, constitui uma resposta autenticamente aborígine à situação¹⁷⁸. Em última análise, êle não representa somente uma resposta ao branco: mas, primariamente, às próprias condições insuportáveis de vida. Deve-se admitir, em vista disto, que aconteceria a mesma coisa em ou-

(176) Abbeville, pág. 252.

(177) Para o emprêgo do termo cf. Philleo Nash, “The Place of Religious Revivalism in the Formation of the Intercultural Community on Klamath Reservation”, in *Social Anthropology of North American Tribes*, ed. por Fred Eggan, Imprensa da Universidade de Chicago, pág. 441 e segs.

(178) Ver também Egon Schaden, *op. cit.*, pág. 39 e segs.

tras situações da vida tribal, sem intervenção do branco; entre outras, quando o equilíbrio biótico se rompesse de modo muito desfavorável.

Penso que ainda se pode aprofundar esta análise, situando os fatores religiosos e as sanções morais correspondentes como fonte de uma forma específica de controle do comportamento. Recebendo um caráter religioso, o movimento comunicava aos indivíduos um estado de tensão emocional permanente e dava-lhes uma crença profunda nos poderes mágicos pessoais, adquiridos por meio de cerimônias mágico-religiosas. A aplicação das forças daí resultantes e a direção coletiva que esta aplicação devia receber, dependiam em parte do líder carismático¹⁷⁹. É fácil compreender que tais movimentos, do ponto de vista da ação coletiva e da consecução dos fins visados, adquiriam uma força especial. Transformavam-se em irresistíveis aludes humanos, capazes de destruir ou neutralizar os obstáculos mais sérios, colocados entre eles e os objetivos comuns, pela natureza ou por grupos tribais inimigos. Isso talvez explique a formidável força de expansão dos Tupinambá, ainda durante os princípios dos quinhentos, admirada com espanto até em nossos dias.

Em síntese, os movimentos migratórios dos Tupinambá podem ser discriminados em vista de suas finalidades e proporções (cf. acima, pág. 100)¹⁸⁰. Os dois tipos de movimentos migratórios são compreensíveis em termos de um sistema tecnológico, algo complexo e eficaz, e emergem em consequência de perturbações ocorridas nas condições normais de vida. A consciência das causas imediatas das migrações não é a mesma nos dois casos. Mas, em ambos, um conjunto de sanções e de controles sociais atuam especificamente sobre o comportamento dos indivíduos, garantindo unanimidade de atitudes e coesão interna. O alvo porventura mais essencial dos dois tipos de movimentos migratórios, de modo diverso em cada um, é óbvio, reside na consecução das condições que tendem a garantir o

(179) Ver especialmente A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, pág. 200; Curt Nimuendaju, *Leyenda de la Creación y Juicio Final del Mundo como Fundamento de la Religión de los Apapokuvá-Guarani*, op. cit., pág. 3 e segs. e pág. 55 e segs.

(180) Na presente análise, por falta de dados, não foram estudados os movimentos migratórios dos Tupinambá, provocados pela expansão de outras tribos.

estado de eunomia socialmente desejado. Após a apreciação desses aspectos, envolvidos pela discussão geral do problema, penso que posso considerar separadamente outras informações consignadas sobre tais movimentos migratórios.

É claro que o esgotamento de solo ou dos recursos naturais constituía uma das causas das migrações periódicas, dentro da porção de territórios sujeitos a domínio tribal. Pela insistência de algumas fontes era, provavelmente, a causa mais importante. Assim, escrevia Staden: "se uma região se exaure, transferem seu lugar de moradia para outra"¹⁸¹. Esta explanação abrange todos os recursos naturais de uma região. Outros autores, entretanto, referem-se especificamente ao esgotamento do solo. Evreux, por exemplo, faz uma descrição dramática dos efeitos das técnicas agrícolas Tupinambá e do seu sistema de exploração extensiva do solo. Referindo-se às terras ocupadas pelos Tupinambá, escreve "que a cultivaram a seu modo, ou para melhor dizer a esterilizaram, visto que depois de três anos faltam-lhe forças para produzir coisa alguma, além do mato agreste, sendo necessário descansar muitos anos"¹⁸². Combinando-se este texto com outro de Abbeville, fica-se sabendo que os Tupinambá acompanhavam as variações da fertilidade do solo através do rendimento da produção agrícola. Por isso, provavelmente dentro do período de tempo mencionado acima, viam-se na contingência de procurar novo nicho. "Por outro lado, alegam que a mandioca e a batata com que se alimentam se comprazem em terras novas e produzem mais"¹⁸³. Aliás, a necessidade de terras virgens tornava-se, em vista disto, o critério seletivo do novo nicho. Em outras palavras, parece provável que a seleção das terras tinha primazia sobre os demais elementos de segurança, que deviam ser cobertos pela área povoada do grupo local, em relação aos territórios por ele dominados (cf. acima, págs. 82-83). É o que se pode inferir das informações bastante objetivas de Frei Vicente do Salvador. Assim, "terra fértil", consistia na "que eles dizem ser e que não foi ainda cultivada"¹⁸⁴. Pois, explica, "têm por menos trabalho cortar árvores que mondar ervas" (*ibidem*). Mas, ao lado

(181) Staden, pág. 155. — (182) Evreux, págs. 71-72; ver também J. C. R. Milliet de Saint-Adolphe, *Dicionário Geográfico, Histórico e Descritivo do Império do Brasil*, J. P. Aillaud, ed., Paris, 1845, vol. II, págs. 732-733.

(183) Abbeville, pág. 222. — (184) Salvador, pág. 56.

dêses motivos, é possível situar outros, de caráter ocasional ou concomitantes.

O envelhecimento das palmas de pindoba, entre os segundos, neutralizava a eficiência das malocas. Deixavam então passar abundantemente as águas da chuva. Nada menos que quatro fontes distintas¹⁸⁵ informam que as malocas duravam em média de três a quatro anos. A mudança de uma região para outra correspondia ao tempo compreendido entre a construção das malocas e a sua inutilização. De qualquer forma, isto não exclui a concomitância com outros fatores, relacionados à ocupação destrutiva do meio externo. Um fato relativamente comum, mas que provocava a reconstrução do grupo local, era o incêndio. Durante as cauinagens, um comparsa embriagado e irritado podia pôr fogo em tôdas as malocas do grupo local. Bastava, para isso, que o ateasse ao próprio *rancho*. Logo depois, tôdas as malocas ficavam reduzidas a cinzas¹⁸⁶. Nada podia ser feito em represália ao ato, pois consideravam-no legítimo: o autor pusera fogo naquilo que lhe pertencia. Nestas situações, entretanto, eram tomadas medidas preventivas especiais. Se os ânimos se exaltavam, as mulheres escondiam as armas e apagavam os tições¹⁸⁷. A guerra também podia provocar o incêndio das malocas e a reconstrução do grupo local noutro lugar. Isto acontecia quando os próprios componentes do grupo local incendiavam suas malocas¹⁸⁸ ou quando o fogo era causado pelos inimigos¹⁸⁹. Aliás, as malocas deviam ser destruídas pelo fogo de qualquer modo. Ao abandonar um lugar, incendiavam primeiramente suas malocas¹⁹⁰.

Os dados relativos à periodicidade destas migrações não são absolutamente consistentes entre si. Se admitíssemos a frequência como critério seletivo, o período mais indicado seria o compreendido entre três e quatro anos. É o que se pode verificar na seguinte relação:

- 1) de cinco a seis meses (Léry, pág. 209);
- 2) de ano a ano (Pe. Navarro, *Cartas Avulsas*, págs. 50-51);
- 3) de três em três anos (Evreux, págs. 71-72);

(185) Luís da Grã, *Cartas Novas Jesuíticas*, pág. 182; Gabriel Soares, pág. 366; Cardim, pág. 271; Salvador, pág. 56.

(186) Pe. A. Navarro, *Cartas Avulsas*, pág. 51; Pe. Luís da Grã, *Novas Cartas*, pág. 165. — (187) Anchieta, *Cartas*, pág. 330. — (188) Thevet, pág. 228. — (189) Staden, págs. 74 e 104. — (190)

- 4) de três a quatro anos (Luís da Grã, *Novas Cartas*, pág. 186; Gabriel Soares, pág. 366; Cardim, pág. 271; Salvador, pág. 56);
- 5) de quatro a cinco anos (Nóbrega, *Novas Cartas*, pág. 105);
- 6) de cinco a seis anos (Abbeville, pág. 222).

Os dois extremos estão compreendidos entre cinco e seis meses e cinco e seis anos. No caso, é preciso notar que as fontes mais credenciadas pela longa permanência no país e pelo contato íntimo com os nativos oscilam de três a cinco anos. Provavelmente, a discrepância das duas primeiras fontes explica-se pela observação de mudanças ocorridas em função de fatores ocasionais.

Sobre a distância que devia haver entre o primitivo nicho e o nôvo são muito limitadas as informações existentes. Contudo, dão uma idéia da distância percorrida nessas migrações. Léry, por exemplo, informa que reconstruíam o grupo local a meia ou a uma légua do antigo lugar¹⁹¹. Ou seja, aproximadamente, a uma distância variável entre três e seis quilômetros. Abbeville confirma o primeiro total¹⁹². Não disponho de descrições completas sobre a realização das mudanças para o nôvo nicho. De uma referência de Grã, infere-se que nessas ocasiões podiam ocorrer divisões internas¹⁹³. Provavelmente, em virtude do crescimento vegetativo da população, do aumento do poder de novos chefes ou por causa do grau de disponibilidade dos recursos naturais, surgiam novas malocas ou mesmo novos grupos locais.

Os movimentos migratórios de conquista deviam ter assumido amplas proporções. Não só antes da chegada dos brancos, como depois, e em virtude de sua presença. Quando os brancos chegaram, os movimentos de expansão dos Tupinambá estavam em pleno processo de desenvolvimento. Depois do contato com os brancos êses movimentos foram sustados. Staden refere-se à construção do forte da Bertioga, por exemplo, como um meio para impedir a progressão dos Tupinambá, em direção ao Sul¹⁹⁴. Mas, as próprias condições de contato provocaram, tanto na Bahia, como no Rio de Janeiro, no Maranhão e no Pará, a emergência de *revivals* religiosos e de mo-

Léry, pág. 209; Abbeville, pág. 222. — (191) Léry, pág. 209. — (192) Abbeville, pág. 222. — (193) Pe. Luís da Grã, *Novas Cartas*, pág. 182.

(194) Staden, pág. 74.

vimentos messiânicos. Esses movimentos levaram à invasão de áreas territoriais ocupadas por outros grupos tribais. A documentação histórica não faz jus, entretanto, à riqueza das ocorrências e dos acontecimentos. Existem apenas dados esparsos, não suscetíveis de aproveitamento sistemático.

A melhor descrição de um dos movimentos migratórios de conquista, dos Tupinambá, é feita por Gabriel Soares, referindo-se aos que se fixaram na Bahia. Segundo Soares e Vasconcellos, a fertilidade e a abundância das terras adjacentes ao Rio São Francisco e do litoral baiano atraíram vários grupos tribais diferentes¹⁹⁵. Estes disputavam entre si o domínio e a exclusividade sobre os mesmos. Os Tapuia foram os primeiros senhores daquelas terras¹⁹⁶. Posteriormente, atraídos pela "fama da fartura da terra e mar desta província"¹⁹⁷, os Tupina, provenientes do sertão, invadiram o litoral baiano e expulsaram os Tapuia da região costeira. Durante "muitos anos" conseguiram manter a integridade dos territórios conquistados, apesar das contínuas guerras em que se viam envolvidos com os Tapuia (pág. 361). A "grossura e fertilidade desta terra" também atraiu os Tupinambá, que atravessaram o São Francisco, vindos do sertão (*ibidem*). Após alguns anos de lutas, conseguiram conquistar os territórios dos Tupina: "destruindo-lhes suas aldeias e roças, matando aos que lhes faziam rosto, sem perdoarem a ninguém, até que os lançaram fora da vizinhança do mar" (*ibidem*). Os Tupina emigraram para o sertão, expulsando os Tapuia ainda mais para o interior. Durante muitos anos os Tupinambá conseguiram manter sob seu domínio aqueles territórios da Bahia, compreendidos entre a Ponta do Padrão e o Rio São Francisco. Os Tupina ficaram distribuídos no sertão, por "uma corda de terra de mais de 200 léguas" (pág. 407).

Outro exemplo consiste na migração dos Tupinambá para o Amazonas. Todas as fontes indicam que os Tupinambá que povoavam a Ilha de Tupinambarana emigraram do Brasil, fu-

(195) Gabriel Soares, págs. 37, 360 e 361; Vasconcellos, *Notícias Curiosas e Necessárias*, etc., pág. 31. Sobre essa parte do trabalho, ver A. Métraux, *Migrations Historiques des Tupi-Guarani*, art. cit., págs. 4-6.

(196) Gabriel Soares, pág. 360 e pág. 361; Jabotam, vol. I, págs. 9-10; cf. também Anchieta, *Cartas*, pág. 302.

(197) Gabriel Soares, pág. 360.

gindo aos portugueses de Pernambuco, Maranhão e Pará. Os que chegaram ao Amazonas invadiram os territórios dos antigos povoadores. Os que se opuseram aos objetivos dos Tupinambá foram mortos; os demais, subjugados¹⁹⁸. Graças a uma referência de Heriarte, fica-se sabendo que aquelas migrações assumiram a forma de movimentos messiânicos¹⁹⁹.

Sobre as ocorrências posteriores à fixação nas novas áreas territoriais nada se sabe de positivo. Apenas Gabriel Soares e Claude d'Abbeville indicam o desenvolvimento de crises intestinas. Todavia, as causas apontadas pelos Tupinambá não se referem explicitamente à ocupação da terra. Na Bahia, teria sido o rapto de uma jovem²⁰⁰, no Maranhão, um conflito durante certa cauinagem muito importante, ocorrido entre um homem e uma mulher²⁰¹. Nos dois casos processou-se redistribuição no espaço e segregação dos Tupinambá em dois grupos tribais antagônicos.

Como última etapa da análise do problema fundamental aqui investigado, cumpre-me apreciar agora a importância da guerra no sistema tecnológico Tupinambá e sua conexão com os padrões tribais de comportamento recíproco. Certas fontes dão uma visão exagerada da função social da guerra e dos valores guerreiros no sistema sócio-cultural Tupinambá. De fato, não se pode subestimar a importância do complexo guerreiro em um povo tão belicoso, em virtude das próprias condições de sua existência social, como os Tupinambá. Contudo, é preciso encarar tais aspectos da cultura tribal em conexão com o todo que ela mesma representa. Este ponto de vista torna possível a compreensão de guerra em termos de suas funções específicas no sistema sócio-cultural Tupinambá. E permite, ao mesmo tempo, situar suas consequências sociais mais extremas.

Antes, porém, julgo-me no dever de explicar o motivo do que me parece uma limitação. Na tecnologia Tupinambá, o sistema guerreiro constituía parte de um conjunto de técnicas

(198) Acuña, pág. 262; Heriarte, págs. 224-225.

(199) Heriarte, pág. 225: "Dizem que, no ano de 1600, saíram seus antepassados do Brasil em três tropas, em busca do *Paraíso Terreal* (coisa de bárbaros) rompendo e conquistando terras e havendo caminhado um certo tempo chegaram àquele sítio, que acharam abundante...".

(200) Gabriel Soares, pág. 363. — (201) Abbeville, pág. 209.

destinadas à conservação ou ao aumento dos recursos naturais sujeitos a domínio tribal. Em termos de defesa, elas visavam subtrair as fontes de subsistência de perturbações oriundas da intervenção de outros homens ou de certos animais. A importância deste fato para os Tupinambá pode ser avaliada, por exemplo, através das cerimônias de renomação. O caçador que matava uma onça devia submeter-se às regras e abstenções observadas por um guerreiro, quando matava um inimigo. E recebia honras equivalentes²⁰². Aliás, a própria discriminação de guerreiro e caçador corre por conta de nossas categorias de pensamento. Se um guerreiro tinha maior importância na hierarquia tribal, e se um Tupinambá se tornava primeiro um bom caçador, para depois ser um bom guerreiro, são coisas pouco significativas em si mesmas. "Para onde quer que vão, seja no mato ou na água, sempre levam consigo arco e flechas"²⁰³. O pescador, o caçador e o guerreiro coexistiam na mesma pessoa. Como estruturas da personalidade, emergiam naturalmente das situações que um indivíduo devia enfrentar durante o curso de sua vida. Neste trabalho, entretanto, foi-me impossível apreciar os dois aspectos do sistema tecnológico Tupinambá, considerado do ponto de vista da conservação ou ampliação das fontes de subsistência. Os dados disponíveis só apresentam suficiente consistência quanto às atividades relacionadas às tentativas de interferência humana (guerra). Todavia, lamento esta lacuna. Ela nos impede de verificar em que medida a interdependência dos Tupinambá, em face de perigos naturais comuns, deu origem a atividades socialmente regulamentadas. E, em segundo lugar, como estas repercutiam na intensificação dos laços de solidariedade intragrupal, e, provavelmente, intratribal.

A questão capital, aqui, consiste portanto no significado econômico da guerra na cultura Tupinambá. Por isso, não me interessa, no momento, pelo estudo extensivo do sistema de técnicas guerreiras nem por todos os problemas suscitados pela guerra, como fenômeno social, no sistema sócio-cultural Tupinambá²⁰⁴. Todavia, devo pelo menos mencionar a congruência da organização guerreira em relação ao ambiente natural

(202) Thevet, Ms. Inéd., 88-88 v. Veja-se também A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, págs. 174-175.

(203) Staden, pág. 159.

(204) Isso será objeto de um estudo especial, em elaboração.

circundante. Os Tupinambá primavam pelo aproveitamento mais refinado, sutil e engenhoso dos recursos naturais. O mais interessante, porém, é que esses recursos não eram apenas usados como meios de defesa. Transformavam-se em eficientes meios de ataque. Com auxílio das árvores, por exemplo, obstruíam facilmente um canal, procurando encurralar o inimigo; ou faziam com os troncos mais grossos maças destinadas ao esmagamento dos inimigos. Todo acidente natural podia ter um valor tático, e era então aproveitado.

Os dados acima expostos, em vários itens, dão uma idéia aproximada dos fatores subjacentes às guerras intertribais. Em conjunto, mostram como a exclusividade sobre uma porção de territórios era mantida e como novas áreas territoriais eram conquistadas, evidenciando os móveis materiais da guerra. Falta, entretanto, apreciar o papel representado pelas incursões guerreiras na conservação de territórios. Por meio destas, compreende-se, é que podia ser preservada aquela exclusividade e o padrão de dominância a ela associado²⁰⁵.

As incursões guerreiras ocorriam, em geral, entre as comunidades inimigas que competiam dentro de áreas territoriais contíguas. Elas eram mais freqüentes entre grupos locais situados nas zonas lindeiras²⁰⁶. Referindo-se ao grupo local de Cunhambebe, Thevet explica por estes motivos o estado de tensão guerreira em que viviam. "As populações dessa região são mais belicosas do que quaisquer outras da América, uma vez que a vizinhança dos inimigos os constrange a um contínuo estado de guerra"²⁰⁷. Gabriel Soares também dá informações a este respeito, tratando mesmo das longas expedições marítimas dos Caeté. Estes atravessavam o São Francisco e desciam

(205) Emprego o termo *dominância* para designar o resultado da competição entre os grupos locais da mesma tribo ou de tribos diferentes, localizadas em áreas espaciais contíguas (cf. Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, 6.^a ed., Londres, Watts & Co., 1945, pág. 41 e segs.). Ou seja, neste caso, para designar a configuração geodemográfica produzida pela ocupação destrutiva do mesmo *habitat* por diversos grupos tribais (Tupinambá, Tupina, Tapuia etc.; Tupinambá, Tupiniquim, Maracajá e Carajá etc.; Tupinambá, Tabajara, Tapuia etc.). Com o termo padrão de dominância procuro exprimir esta configuração em função da parte desempenhada pelos Tupinambá no estabelecimento do equilíbrio biótico intercomunitário.

(206) Cf. Léry, págs. 172-173.

(207) Thevet, *Singularidades*, pág. 318; ver também Léry, págs. 168 e 175.

até cinquenta léguas pela costa, indo aprisionar os Tupinambá em seus grupos locais²⁰⁸. Contudo, afirma que a iniciativa nos ataques, em geral cabia aos Tupinambá (pág. 393).

A amplitude das incursões, é óbvio, dependia estreitamente do grau de dispersão dos grupos locais nos territórios ocupados. Tratando dos Tupí da Costa — Tupinambá inclusive — Anchieta informa que chegavam a realizar expedições de 300 milhas²⁰⁹, ou seja, aproximadamente, 660 quilômetros. Evreux refere-se a distâncias quatro e cinco vezes superiores a esta²¹⁰, mas devemos lembrar-nos do estado de extrema dispersão em que se encontravam os Tupinambá naquelas regiões. Em média, as distâncias eram muito menores. Assim, na expedição descrita por Staden, os Tupinambá percorreram 30 milhas²¹¹, aproximadamente 66 quilômetros. Léry informa que atacavam grupos locais a uma distância variável de 25 a 30 léguas²¹², mais ou menos de 150 a 180 quilômetros. Quanto aos Tupinambá da Bahia, Nóbrega escreve que se guerreavam grupos locais, distantes 10, 15 e 20 léguas uns dos outros²¹³, isto é, aproximadamente, a 60, 90 e 120 quilômetros de distância.

Os constantes ataques dos grupos locais inimigos aos seus vizinhos contribuíam fortemente para manter o equilíbrio biótico intercomunitário. Embora seu objetivo expresso não fôsse este, tais eram os resultados das incursões guerreiras. Pelas descrições de Staden e Anchieta, pode-se verificar como este sistema de relações bióticas intertribais tendia à preservação do *status quo* ecológico. Cada grupo local assegurava-se, desta forma, a exclusividade sobre o conjunto de territórios sujeitos ao seu domínio. Por isso não procuravam, com estas incursões guerreiras, aumentar seus territórios e os recursos naturais correspondentes²¹⁴. Os Tupinambá faziam incursões constantes nos territórios de seus vizinhos do sul²¹⁵ e do norte²¹⁶. Assim, atacavam os Tupiniquim, em um lado; e os Maracaiaguaçu, em outro (na Capitania do Espírito Santo). Consumado o ataque, retornavam com presteza ao ponto de partida. Esta foi

(208) Gabriel Soares, pág. 34. — (209) *Cartas*, pág. 45.
— (210) Evreux, pág. 79. — (211) Staden, págs. 87 e 133.
— (212) Léry, pág. 172. — (213) Nóbrega, *Cartas do Brasil*, pág. 90. — (214) Cf. Léry, pág. 167; Thevet, pág. 232; Abbeville, pág. 229; Nóbrega, pág. 90.
(215) Staden, págs. 74-78 e 124 segs.; Anchieta, *Cartas*, pág. 307; Thevet, *Singularidades*, pág. 235.
(216) Anchieta, *Novas Cartas*, pág. 178.

uma das principais razões do desenvolvimento de técnicas especiais de retirada²¹⁷ e de padrões de comportamento guerreiro nessas situações²¹⁸. As guerras pelo domínio exclusivo de territórios e fontes de subsistência ocorriam nos movimentos de expansão, como os descritos acima, quando vários grupos locais solidários se deslocavam de um nicho para outro. Ou então surgiam como consequência da alteração de uma determinada ordem biótica. É o caso dos Tupina e dos Tapuia, na Bahia, já conhecido. A invasão dos Tupinambá destruiu os sistemas de acomodações recíprocas desenvolvidas por estes dois grupos tribais²¹⁹, em face do meio externo. Por isso, os Tupina precisavam desalojar os Tapuia das antigas posições. Devia haver, contudo, relação entre a manutenção do padrão de dominância, através das incursões guerreiras, e a iniciativa nos novos movimentos de expansão. De acordo com as informações de Staden, deve-se admitir que os Tupinambá vinham do norte e tendiam a continuar suas migrações para o sul²²⁰. Coube aos brancos a tarefa de levantar barreiras àquela expansão.

Mas não era somente através da conservação de posições na biosfera que as incursões guerreiras intervinham no equilíbrio biótico intertribal ou intercomunitário. A guerra constituía, a julgar por certas fontes, o mais importante fator de mortalidade, antes da chegada dos portugueses. Abbeville informa especificamente que a taxa de natalidade era bem alta; as crianças eram muito numerosas, principalmente até a idade de oito anos. Por isso, concluía que se não fôsse a guerra o país seria muito povoado²²¹. Referindo-se aos efeitos gerais das guerras intertribais, escrevia Acuña: a guerra é o “desaguadouro ordinário de tanta multidão, sem a qual já não caberiam naquela terra”²²². Todavia, não existem dados concretos, que permitam criticar estas duas fontes. Apenas conheço um exemplo fornecido por Knivet, relativo a um grupo local Tapuia não especificado. Knivet esteve neste grupo local, situado na região do Rio Paraíba, e constatou a predominância excessiva de mulheres. Elas lhe explicaram que seus maridos tinham organizado uma incursão guerreira contra os Tupinambá e fo-

(217) Gabriel Soares, pág. 392 e segs. — (218) Gabriel Soares, pág. 392; Brandão, 284.

(219) Gabriel Soares, pág. 361. — (220) Staden, págs. 73-76. — (221) Abbeville, pág. 224. — (222) Acuña, pág. 199.

ram mortos²²³. Em média, porém, a longevidade dos sobreviventes é admirável. Quase todos os cronistas conheceram macróbios de 100, 120, 140 e até 180 anos!²²⁴. A seleção dos guerreiros processava-se entre os adultos, de 25 e 30 a 70 anos²²⁵; pertenciam às categorias *Aua* ou *Thuyaue*²²⁶. Um membro da terceira categoria de idade masculina, com menos de 25 anos — um *Kunumy Uaçu* — podia, entretanto, participar da expedição guerreira, na qualidade de remador (pág. 131).

Tais incursões provocavam mudanças profundas no ritmo cotidiano da vida social, nos grupos locais Tupinambá. Elas eram realizadas em “períodos propícios”, como escreve Thevet; isto é, conforme foi visto acima, quando os trabalhos agrícolas já estavam prontos ou em conexão com os movimentos de estação²²⁷. As atividades sociais concentravam-se, então, nos preparativos da guerra. Pode-se avaliar a intensidade destas atividades, atentando-se para o número de pessoas que constituíam o bando guerreiro e para sua provável duração. A expedição compunha-se, em geral, de 2.000 a 12.000 indivíduos²²⁸. Mas, às vezes, como observa Thevet²²⁹, podia abranger sete ou oito grupos locais, elevando enormemente o número de participantes. Além disso, podia durar muito tempo; Staden descreve uma que durou 11 dias²³⁰, porém, Thevet informa que essas incursões podiam durar até cinco ou seis meses²³¹. Além disso, Evreux explica que os Tupinambá se equipavam para a guerra tendo em vista as atribuições específicas do guerreiro durante o seu desenvolvimento. Por isso deviam alimentar bem o guerreiro e acumular um estoque suficiente de víveres; durante a expedição, o guerreiro não devia subtrair-se às suas atividades específicas, dedicando-se à procura de alimentos²³².

(223) Knivet, pág. 229.

(224) Pigafetta, pág. 59; Léry, pág. 99; Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, pág. 86; Abbeville, págs. 211-212.

(225) Evreux, pág. 131; Carvajal, pág. 37. — (226) Evreux, págs. 131 e 133.

(227) Thevet, pág. 341.

(228) Léry, 174; Thevet, *Cosmographie*, 941; Gandavo, pág. 125 e *Tratado*, pág. 50; Knivet refere-se a uma expedição dos Tupinambá contra os Tupiniquim, de que tomou parte, que teria abrangido 5.000 guerreiros (ed. Brasiliense, pág. 85).

(229) Thevet, *Cosmographie*, 941. — (230) Staden, 133. —

(231) Thevet, *Singularidades*, 228; *Cosmographie*, 941; ver também Gabriel Soares, 390. — (232) Evreux, pág. 80.

A intensificação das atividades produtivas seguia orientações diversas, de acordo com a divisão sexual do trabalho, conforme se tratasse dos homens ou das mulheres. Os homens deviam dedicar-se especialmente à fabricação de arcos, flechas e pavêses²³³. Também construíam canoas ou consertavam as canoas usadas²³⁴. Preparavam cuidadosamente os ornamentos de penas, para a cabeça, tronco e membros, e para suas armas. Tais ornamentos tinham significado simbólico e eram indispensáveis (*ibidem*). As mulheres, por sua vez, tratavam dos víveres. Fabricavam especialmente grandes quantidades de farinha²³⁵. Outros aspectos do ritmo usual da vida social eram transtornados pelas cerimônias religiosas e pelas exortações dos velhos ou chefes²³⁶. Em cada grupo local, pois, a guerra envolvia a todos, tornando-se um empreendimento comum.

Falta discutir, ainda, o objetivo expresso da guerra. A exposição anterior já pôs em evidência que, no nível ecológico, a função da guerra consistia em preservar ou estabelecer o equilíbrio biótico. Isso através da conservação dos territórios e da regulamentação restritiva do crescimento demográfico, ou pela conquista de novas posições na biosfera. Foi visto também que a guerra entre comunidades que competiam em áreas espaciais contíguas não visava fontes suplementares de recursos naturais. Como complemento disto, é preciso analisar as informações relativas à apropriação dos bens pertencentes aos vencidos. Algumas fontes parecem dar, à primeira vista, a sugestão de que o saque poderia constituir o móvel constante das guerras. Assim, Gabriel Soares de Souza escreve que, após a vitória, “cada um leva o que pode apanhar”²³⁷. Informa ainda que o cacique não tinha “coisa certa” nos despojos (*ibidem*). Anchieta também diz que, em seus ataques às povoações, eles roubavam o que podiam²³⁸. Contudo, a maioria das fontes exclui explicitamente tal objetivo da motivação real da guerra. Eventualmente, o prisioneiro era alienado de seus bens e de sua própria pessoa. O direito sobre ambas as coisas transferia-se para o senhor ou senhores, isto

(233) Gabriel Soares, pág. 390; Staden, 177. — (234) Evreux, pág. 80. — (235) Gabriel Soares, pág. 390; Staden, pág. 177; Evreux, pág. 79. — (236) Ver, por exemplo, Staden, pág. 124; Léry, págs. 168-169.

(237) Gabriel Soares, pág. 392. — (238) Anchieta, *Cartas*, pág. 373; ver também Thevet, pág. 236.

é, para aquêle ou aquêles que tivessem praticado o toque simbólico nas espáduas do vencido²³⁹.

Deve-se reconhecer que os proventos adquiridos desta forma não eram particularmente importantes. Nos casos de encontros ocasionais ou em que praticavam a atalaia, longe das moradias dos inimigos, eram-no ainda menos. Os objetos que poderiam obter nestas ocasiões caem dentro do gênero daqueles a que se referiam ao dizer a Léry que "em terra tinham outras coisas iguais"²⁴⁰. Além disso, nenhum autor conhecido faz menção, ou descreve expedições de pilhagem dos Tupinambá ou de outros grupos Tupí. As poucas informações disponíveis sobre apropriações de bens de outros grupos locais sublinham exatamente o caráter ocasional das mesmas. Os Tupí que atacaram os Tupinambá do Rio de Janeiro fizeram-no com o fito de assaltar suas plantações; mas foram premidos pela fome e pela necessidade de obterem mudas e sementes para suas hortas²⁴¹. Evreux dá outro exemplo. Os Tapuia fizeram uma incursão guerreira nas terras dos Tupinambá do rio Mearim. Como tiveram receio de atacá-los, contentaram-se com o saque das plantações, levando consigo todo o milho e as raízes dos Tupinambá²⁴². Nos dois exemplos, o saque surge em consequência de fatores eventuais. As privações inesperadas, durante a campanha, em um caso; incapacidade de consumir o objetivo primordial, em outro. Em resumo, pode-se concluir que a guerra, como fonte de suprimentos regulares de utilidades econômicas, revela-se pouco significativa. Isto permite apresentar sob nova forma a conclusão elaborada anteriormente. A guerra entre comunidades que competiam em áreas espaciais contíguas não visava fontes suplementares permanentes de recursos naturais ou elaborados pelo homem.

Qual era, pois, o objetivo manifesto da guerra? Em geral, os textos utilizados consideram a *vendetta* como a causa da guerra; e o aprisionamento de inimigos para o sacrifício ritual e a antropofagia cerimonial a sua finalidade²⁴³. Ao apreciarem o problema são unânimes em indicar que eram êstes,

(239) Evreux, págs. 99-100. — (240) Léry, pág. 149. — (241) Anchieta, *Cartas*, págs. 247 e 253. — (242) Evreux, pág. 302.

(243) Staden, págs. 181-182; Léry, págs. 167-168; Thevet, *Singularidades*, págs. 222, 232 e 248, *Cosmographie*, pág. 909; Nóbrega, *Cartas do Brasil*, pág. 90; Gandavo, págs. 124-125 e *Tratado*, págs. 48 e 50; Abbeville, pág. 229; Evreux, págs. 178-181; Carvajal, pág.

pelo menos, os motivos apresentados pelos Tupinambá. Resumindo suas investigações a êste respeito, escreve A. Métraux: "o fim visado pelos Tupinambá durante a batalha consistia em fazer prisioneiros; êles testemunhavam antecipadamente esta intenção levando consigo as cordas enroladas em torno de seus corpos"²⁴⁴. Podia-se ajuntar, ainda, o fato de as incursões guerreiras se interromperem, quaisquer que fôssem os objetivos antecipados, com a consecução de prisioneiros ocasionais dos inimigos visados²⁴⁵.

Em relação aos Tupinambá, entretanto, tenho a impressão de que se têm exagerado os problemas envolvidos pelo sacrifício ritual e pela antropofagia cerimonial, em detrimento da própria forma assumida pela revindita no sistema sócio-cultural. Por isso, adotando-se a mesma atitude revelada já nos textos dos primeiros cronistas, tem-se acentuado a importância da captura em relação à guerra. As consequências teóricas dêste ponto de vista não são erradas. Apenas deixa de apreciar devidamente os aspectos envolvidos pela noção tribal de eunomia e as conexões do sacrifício ritual e da antropofagia cerimonial com a guerra. A captura constituía o fim da guerra somente à medida que os prisioneiros significavam ou proporcionavam a solução de distúrbios do equilíbrio social.

Em significativa coerência com sua função ecológica, a guerra constituía na sociedade Tupinambá uma condição de equilíbrio social. Esta condição deve ser analisada em termos do complexo conjunto de articulações sociais e em relação com outros membros da tribo e com os inimigos. Quando alguma ocorrência afetava um dêstes sistemas de relações, o grupo local devia pôr em prática uma série de técnicas operativas; tais técnicas visaram estritamente a corrigir os distúrbios ocasionados pelos fatores de perturbação. Uma das principais fontes de perturbação do equilíbrio social era o "derramamento de sangue com êxito fatal"²⁴⁶ de um membro do

114; Heriarte, pág. 215; Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, pág. 78; Brandão, pág. 284; ver também A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, págs. 124-125; Schmidl, págs. 169-170.

(244) A. Métraux, *loc. cit.*

(245) Brandão, *op. cit.*, pág. 284; cf. também descrição da expedição à Bertioga, de Hans Staden (pág. 128 e segs.).

(246) Richard Thurnwald, "Origem, Formação e Transformação do Direito à luz das pesquisas etnológicas", tradução de Emílio Willems, in *Sociologia*, vol. IV-N.º 1, pág. 76.

grupo local, em virtude de combates singulares, das incursões guerreiras ou das guerras de invasão. Qualquer que fôsse a situação ²⁴⁷, a responsabilidade pela ocorrência era atribuída ao grupo local a que pertencia o autor (ou os autores) da morte. A revindita tornava-se inevitável e devia ser dirigida contra os responsáveis pelo ato (*inimigos*). Sòmente a consumação da revindita podia restabelecer o estado de eunomia social e a normalidade da vida tribal.

A revindita abrangia três coisas distintas, colocadas aos olhos dos indivíduos como objetivos supremos de suas atividades, nessas ocasiões. Em primeiro lugar, o grupo precisava redefinir suas relações com o morto, atribuindo-lhe a posição compatível com seu nôvo *status*. Isto, contudo, não podia ser realizado através das cerimônias funerárias comuns. Existia entre o morto e a posição que lhe devia ser atribuída culturalmente um agente perturbador: uma ofensa cruel ²⁴⁸. O grupo tinha que neutralizá-lo, destruindo o motivo da ofensa. Sòmente assim podiam assegurar relações normais com o morto, tão importantes para os Tupinambá. Ele era um emissário que partia para junto dos ancestrais e além disso a sua permanência na terra representava sérios perigos para os seus ²⁴⁹. A retaliação não precisava ser, entretanto, necessariamente vicária. Quando havia possibilidades, o próprio culpado pagava com a vida o derramamento de sangue. Gandavo descreve uma situação muito ilustrativa, em que se envolveram os Tupiniquim de São Vicente contra os Tupinambá seus vizinhos ²⁵⁰. Os segundos atacaram um grupo local da ilha e conseguiram matar um filho do cacique. O pai interceptou as cerimônias de pranteamento do morto, julgando-se afrontado enquanto não praticasse a revindita. Três ou quatro meses depois, atacaram o grupo local Tupinambá, em que moravam os autores da façanha. O cacique aproximou-se da maloca em que dormia o assassino, acompanhado de dez ou doze guerreiros. Penetrou sòzinho na maloca, surpreendeu o antagonista dormindo e decepou-lhe a cabeça, levando-a consigo. Os inimigos acordaram

(247) Um texto de Thevet indica que a morte em combate, sem ocorrência do massacre do crânio e a inflamação daí resultante, implicava do mesmo modo a revindita: "... ou bem por vingança de seu sogro, ou de qualquer dos tios ou irmãos dela, mortos na guerra, ou comidos por seus adversários" (Thevet, *Cosmographie*, pág. 932).

(248) Cf. Thevet, *Singularidades*, pág. 233. — (249) Evreux, pág. 167. — (250) Gandavo, págs. 128-129.

e o perseguiram, mas foram por sua vez surpreendidos pelos guerreiros que os aguardavam do lado de fora. A cabeça do inimigo foi posta na ponta de um pau e fixada no grupo local Tupiniquim. O cacique deu, então, ordem para que realizassem as cerimônias mortuárias de pranteamento do morto. Se as realizassem antes, como disse, "com mais razão poderiam a mim chorar" (pág. 129). Contudo, a julgar pela ausência de discriminação nos abundantes relatos, é provável que a retaliação vicária fôsse praticada em maiores proporções. Parece-me, mesmo, que esta era a expectativa dos prisioneiros destinados ao sacrifício ritual. Os membros do grupo local responsável e dos outros grupos locais a eles solidários deviam pagar, indistintamente, pelo derramamento de sangue ²⁵¹.

Em segundo lugar, o grupo devia remover as anormalidades acarretadas pelo desaparecimento de um membro. Também aqui persistia um agente perturbador, que impedia os reajustamentos automáticos comuns. O morto devia ser substituído e o seu grupo social compensado pela perda de um membro. As viúvas dos guerreiros mortos pelos inimigos só podiam contrair novas núpcias após a consumação da revindita. O prisioneiro, logo que chegava ao grupo, era conduzido à maloca do seu senhor (o que praticava nêle o toque de mão ou então o que o recebera dêste, como presente) e nesta ao lanço do morto cuja sepultura devia ser renovada ²⁵². O prisioneiro recebia os objetos que pertenceram em vida ao dito personagem, como arco, flecha, ornamento etc., livrando-os com o uso pessoal de suas impurezas. A importância desta cerimônia deriva de sua associação com o fato apontado acima. "Porque se os irmãos, filhos ou outros membros da parentela do dito defunto, cuja sepultura era renovada, tivessem sido mortos em guerra, suas mulheres não podiam unir-se

(251) Ver, por exemplo, Staden, págs. 132-133; Thevet, *Singularidades*, pág. 240; Anchieta, *Cartas*, pág. 45; Gabriel Soares, pág. 397; Léry, pág. 177; Abbeville, pág. 232; Barleus, págs. 23-24; eis um exemplo, tirado de Staden: *Maracajá* — "Sim, partimos, como fazem os homens corajosos, a fim de a vós, nosso inimigo, aprisionar e comer. Mas então tivestes a supremacia e nos capturastes. Isso não nos importa. Guerreiros valerosos morrem na terra dos seus inimigos. E a nossa terra ainda é grande. Os nossos logo nos vingarão em vós". *Tupinambá*: "Vós já exterminastes muitos dos nossos. Tal queremos vingar em vós". (Staden, págs. 132-133; ver também pág. 182.)

(252) Thevet, *Cosmographie*, pág. 944.

em segundo núpcias, enquanto seu marido morto não fôsse vingado pelo massacre de um de seus inimigos" (*ibidem*). Assim, os prisioneiros eram adotados socialmente pelo grupo, após certas cerimônias²⁵³, sendo-lhes dadas as viúvas intangíveis. "E elas os consideravam associados, dizendo que elas são recompensadas do desfalque de seus primeiros maridos"²⁵⁴. Portanto, encarada do ponto de vista do restabelecimento do equilíbrio intratribal, a revindita assumia a forma de compensação.

Em terceiro lugar, tornava-se necessário restabelecer os laços intragrupais e intratribais de compromissos recíprocos e de solidariedade social. Isso era obtido removendo a comoção causada pela perda sangrenta de um membro. O mecanismo de solidariedade tribal estendia a injúria e a responsabilidade, de modo positivo, a todos os membros dos grupos locais solidários. Por isso, não era apenas o sistema restrito de relações do grupo local que se ressentia com a ocorrência. O reatamento dos laços de confiança recíproca, através das práticas antropofágicas, contribuía para restaurar o moral coletivo e a segurança psíquica dos indivíduos. Já foram descritas acima as grandes distâncias que os Tupinambá percorriam, para participar das cerimônias do sacrifício e do repasto coletivo do prisioneiro. Os cronistas são unânimes, entretanto, em afirmar a concorrência destas cerimônias. Léry, por exemplo, reputava em três ou quatro mil o número de participantes das festas de execução a que assistiu²⁵⁵. Contudo, outros autores, como Thevet, apontam totais mais elevados: daquelas cerimônias participariam dez e até doze mil pessoas²⁵⁶. É preciso frisar que o número de pessoas não alterava o desenvolvimento dos rituais. Cada participante tinha assegurado o seu pedaço de carne moqueada²⁵⁷. Quando regressavam aos seus próprios grupos locais, repetiam as cerimônias com aqueles pedaços²⁵⁸. No grupo local em que se consumava o sacrifício ritual também podiam ser conser-

(253) Sobre outros aspectos da adoção, ver A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, págs. 129-130.

(254) Thevet, *Cosmographie*, pág. 944. — (255) Léry, pág. 178. — (256) Thevet, *Singularidades*, pág. 244.

(257) Staden, págs. 113-114; Cardim, pág. 168; Gabriel Soares, pág. 400; Léry, pág. 181; Abbeville, pág. 233.

(258) Gandavo, pág. 135; Cardim, pág. 168. Eis como Gabriel Soares se refere a estas cerimônias: os visitantes levavam consigo o

vadas algumas partes do corpo; posteriormente o seu consumo dava origem a novas cerimônias²⁵⁹. Compreende-se, em vista deste sistema de repartição, o significado simbólico do ato antropofágico²⁶⁰.

Quanto aos padrões de solidariedade tribal e suas consequências psíquicas, é preciso discriminar três aspectos distintos. O mais evidente, porém não o mais importante, estava relacionado com a intimidação dos inimigos e a auto-afirmação do poderio dos grupos locais solidários. Nesse sentido escrevia Léry que "seu principal intuito é causar temor aos vivos"²⁶¹. Outro diz respeito à observância dos compromissos recíprocos de assistência mútua. Entrosa-se com os deveres em relação ao morto, mas como polarização da responsabilidade coletiva. Deste ponto de vista, a revindita assume a forma de punição das profanações ao caráter sagrado do Nós coletivo²⁶². As práticas antropofágicas constituíam o ato final da punição. Mas, do ponto de vista da solidariedade intergrupar, o fato mais significativo repousa nas consequências da observância das regras de solidariedade coletiva. Todos os participantes do sacrifício ritual e das cerimônias antropofágicas colocavam-se no campo de revindita compulsória dos inimigos. A consciência desta possibilidade aumentava os laços de coesão tribal. A seguinte apreciação do cacique *Farinha Grossa*, grande chefe Tabajara dos grupos locais situados no Mearim, evidencia-o muito bem. "Se eu quisesse comer os inimigos, não ficaria um só, porém conservei-os para satisfazer minha vontade, uns após outros, entreter meu apetite, e exercitar diariamente minha gente na guerra; e de que serviria matá-los todos duma só vez quando

seu quinhão e, em seus grupos locais, "fazem grandes vinhos para com grandes festas, segundo sua gentildade, os bebêrem sobre esta carne humana que levam, a qual repartem por todos da aldeia, para a provarem e se alegrarem em vingança de seu contrário" (Gabriel Soares, págs. 400-401).

(259) Gabriel Soares, pág. 400; Gandavo, pág. 135.

(260) É óbvio que o conteúdo mágico e religioso do sacrifício ritual constitui outro aspecto do problema, que não precisa ser abordado aqui (ver Krickeberg, pág. 219; Métraux, *La Religion des Tupinamba*, pág. 117 e segs.).

(261) Léry, pág. 181; Abbeville, pág. 229.

(262) Sobre o caráter expiatório das punições aos atos que afetam estados de consciência coletiva, cf. E. Durkheim, *La División del Trabajo Social*, op. cit., págs. 114-129.

não havia quem os comesse? Além disto não tendo minha gente com quem bater-se, se desuniriam e separar-se-iam como aconteceu a *Tion*" ²⁶³. Os sacrifícios rituais e as práticas antropófagas galvanizavam os laços intratribais de solidariedade e fixavam de modo permanente a posição relativa recíproca dos grupos locais estranhos ²⁶⁴.

Em resumo, a análise precedente mostra que a revindita abrangia uma forma de retaliação — derramamento de sangue contra derramamento de sangue; uma forma de compensação — substituição de uma pessoa por outra no sistema de relações sociais; e dava oportunidade à manifestação e à intensificação dos laços de solidariedade tribal, preservando concomitantemente a consciência do caráter sagrado da comunhão intergrupar. O rápido escôrcço aqui tentado evidencia que a revindita não se confunde com a guerra e que esta por sua vez não consiste exclusivamente na matriz de prisioneiros destinados à execução. Isso seria provável se a situação envolvesse apenas casos singulares de grupos em conflito. Todavia, como foi descrito, os conflitos intertribais eram expressão de um amplo e complexo contexto de relações intragrupais, tribais e intertribais. A guerra só pode ser encarada exclusivamente como meio de captura quando ocorre em sociedades que praticam o "canibalismo real" ²⁶⁵. Nestes casos, as conexões sociais não implicam, como acontecia com os Tupinambá, discriminações dos alvos diretamente visados pelas expedições guerreiras. Enfim, pode-se dizer que a revindita, no sistema sócio-cultural Tupinambá, compreendia uma cadeia de atividades sociais interdependentes, mas polarizadas em torno de grupos fundamentais de interesses. Num determinado momento, o aprisionamento de certos inimigos constituía o objetivo das atividades grupais; noutro, tratava-se da atribuição de um

(263) In Evreux, pág. 93. *Tion* era outro cacique dos Tabajara.

(264) Eis o que Gandavo escreve a respeito: "Depois que assim chegou a comer a carne de seu contrário, ficam os ódios confirmados perpétuamente, porque sentem muito esta injúria, e por isso andam sempre a vingar-se uns dos outros" (Gandavo, pág. 135); cf. também Gandavo, *Tratado*, pág. 52.

(265) Hobhouse, Wheeler e Ginsberg distinguem o "canibalismo real" do "canibalismo cerimonial" pelo fato de, naquele, o repasto coletivo ser um fim em si mesmo (cf. *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples, An Essay in Correlation*, Chapman & Hall's, Londres, 1930, pág. 240).

status na comunidade ao inimigo capturado, e assim por diante. Contudo, a separação dos momentos, através do desdobramento das atividades grupais no tempo, é um artifício analítico pouco recomendável. Ninguém pode dizer com exatidão, atualmente, até onde se estendia a "guerra ao inimigo", nessa seriação de atividades e de acôrdo com a concepção de beligerância dos Tupinambá. O massacre do crânio do inimigo no próprio campo de batalha ²⁶⁶ ou o massacre de caveiras dos mesmos ²⁶⁷ atraíam para os protagonistas honras semelhantes e abstenções idênticas àquelas provocadas pelo sacrifício ritual. Isso, em concomitância com a recorrência das represálias intertribais, sugere que a concepção de beligerância dos Tupinambá não se distinguia da noção de estado de guerra permanente. Uma coisa, porém, é claramente perceptível, não constituindo artifício lógico. É o fato mesmo de formarem essas séries de atividades um todo orgânico indecomponível. A guerra, a atribuição de um *status* ao prisioneiro, o sacrifício ritual, a antropofagia cerimonial e as cerimônias de renomação constituíam variáveis de uma mesma função.

Isso também revela, em conjunto, que a guerra era uma condição normal do sistema sócio-cultural Tupinambá. À medida que ela representava um meio operativo eficiente na conservação do estado de equilíbrio social, contribuía para construir o arcabouço básico da organização social Tupinambá. Em conexão com ela realizavam-se muitas coisas importantes, do ponto de vista da preservação da eunomia tribal. Entre elas, deve-se mencionar a sua relação com a determinação do *status* no sistema de relações intragrupal e tribal; o papel do adestramento guerreiro das novas gerações na continuidade do sistema de categorias de idade; a atualização dos valores tribais associados ao complexo guerreiro; a perpetuação e intensificação dos laços de solidariedade intragrupal e tribal; e, por fim, a própria conservação de um estado de equilíbrio intragrupal, intercomunitário e intertribal, considerado ideal ou eunômico pelos Tupinambá.

Conforme escrevi acima, a análise das migrações e da guerra, em termos do sistema tecnológico tupinambá, permite aprofundar de fato a compreensão da solidariedade intragrupal

(266) Brandão, pág. 286. — (267) Gabriel Soares, págs. 363-364.

e tribal. As formas assumidas pelas migrações dos Tupinambá asseguravam, amplamente, unanimidade de atitudes e fortes coesão social. Todavia, como foi visto, a possibilidade de conservar posições vantajosas na biosfera e a de ter a iniciativa nos movimentos migratórios de conquista de novos nichos dependiam da preservação do padrão de dominância desenvolvido. Agora, pode-se dizer que, de acordo com o sistema tecnológico Tupinambá, o padrão de dominância era mantido através da guerra. Aliás, a função ecológica da guerra era uma consequência da função por ela desempenhada no sistema total de relações sociais. Este sistema abrangia o conjunto de relações intragrupais, o conjunto de articulações intercomunitárias e de relações tribais, e o conjunto de relações intertribais. O sistema total tinha, por sua vez, uma expressão espacial bastante definida. Quaisquer distúrbios, provenientes do meio natural circundante ou do ambiente humano, repercutiam profundamente no sistema total de relações sociais. Resguardando ou contribuindo para o restabelecimento do equilíbrio social deste sistema, a guerra assegurava o próprio equilíbrio ecológico e o padrão de dominância a ele correspondente. Em outras palavras, os Tupinambá estavam em condições de garantir posições vantajosas na biosfera, pela conservação de nichos ou pela conquista de outros.

O segundo problema fundamental (cf. pág. 86) envolve a análise das formas coletivas de aplicação das energias humanas, em conexão com as regulamentações do comportamento recíproco a que dão origem. Por isso, o sistema Tupinambá de divisão do trabalho constitui o principal objetivo deste item. Em segundo lugar, deverá ser apreciado o significado da escravidão no sistema econômico tribal.

A distribuição das ocupações nos grupos locais processava-se em estrita coerência com o sistema de adaptações e de controles do meio externo e constituía ao mesmo tempo uma parte importante deste sistema. O desenvolvimento rudimentar do equipamento tecnológico, através do qual o homem extraía do meio os recursos naturais, restringia o alcance dos principais processos operativos aos limites do próprio trabalho humano. A apreciação de Thevet, segundo a qual a lavoura era produto "apenas do suor e do esforço puramente humano"²⁶⁸,

(268) Thevet, pág. 341.

pode ser estendida a todas as atividades econômicas dos Tupinambá. Não se trata, porém, somente da aplicação extensiva do trabalho; mas também de sua aplicação intensiva. A correlação entre as atividades agrícolas e as variações de estação, por exemplo, compelia-os à aplicação maciça de energias, em certos períodos, à plantação e à colheita²⁶⁹. Brandão observa que por causa disto entregavam-se vários dias seguidos aos trabalhos agrícolas. Só os interrompiam quando já tinham plantado as sementes e as mudas em quantidades suficientes²⁷⁰. Doutro lado, a inexistência de outras defesas, senão as orgânicas, contra o calor excessivo, determinou a adoção de uma distribuição especial dos períodos diários de trabalho. O trabalho agrícola era realizado pela manhã²⁷¹. Evreux e Laet informam que trabalhavam até as 10 horas; mas, compreende-se, em função das diferenças regionais, tal regime não devia ser uniforme. Assim, Gabriel Soares observa que na Bahia os Tupinambá trabalhavam até meio-dia, enquanto os mais diligentes iam "até horas de véspera" (duas ou três horas da tarde, aproximadamente). No Maranhão provavelmente faziam um segundo turno, pois Evreux escreve que regressavam às roças após o declínio do sol. Antes de partirem para estas, situadas a duas ou três léguas²⁷² ou a meio quarto ou um quarto de légua²⁷³ do grupo local, tomavam a primeira refeição pela manhã²⁷⁴. Durante o trabalho guardavam completa abstenção alimentar; a próxima refeição era tomada quando do regresso ao grupo local²⁷⁵. A regulamentação das outras atividades em relação ao tempo era diferente. Assim, podiam dedicar-se o dia inteiro à caça, saindo pela manhã e voltando somente à noite²⁷⁶. Um dos obstáculos encontrados pelos jesuítas, quanto ao desenvolvimento de hábitos cristãos, consistia no fato de não terem horas certas para caçar e pescar. Saindo muito cedo e voltando muito tarde, não podiam assistir aos ofícios religiosos.

(269) Thevet, págs. 341-342; Abbeville, págs. 241-242; Brandão, pág. 280. — (270) Brandão, pág. 280.

(271) Léry, pág. 204; Gabriel Soares, pág. 377; Abbeville, pág. 241; Evreux, pág. 96; Laet, pág. 476.

(272) Thevet, pág. 342. — (273) Abbeville, pág. 226. — (274) Gabriel Soares, pág. 377; Evreux, pág. 96.

(275) Gabriel Soares, pág. 377. — (276) Vasconcellos, *Crônica da Companhia de Jesus*, pág. 55.

Quando se dedicavam às atividades ou não precisavam caçar e pescar, entretanto, dispunham de bastante ócio. Isso provocou nos cronistas uma reação etnocêntrica. Tal comportamento foi menosprezado, como altamente revelador das tendências “inatas” dos índios ao *dolce far niente*. Contudo, aquele ócio era empregado no fabrico de arcos, flechas, ornamentos etc.; ou no próprio restabelecimento das energias despendidas. O trabalho agrícola intensivo, por exemplo, devia ser muito extenuante. Herbert Baldus estudou este problema, em relação aos Tapirapé. Chegou à conclusão de que aquele emprêgo do ócio, visando à restauração das energias, de um modo que parece exorbitante aos brancos, é fisiologicamente vital²⁷⁷. As formas de aplicação das energias assumiam, pois, um caráter bem doloroso e cansativo. As oportunidades de ócio asseguradas pela cultura, todavia, eram muito desiguais. Nesse sentido, as vantagens cabiam aos homens. Entretanto, o trabalho era igualmente árduo para todos; o envelhecimento prematuro da mulher deve ser atribuído à falta de cuidados especiais de regeneração do organismo. Apesar disso, o caráter penoso do trabalho não é acentuado no conceito aborígine do mesmo. Abbeville, por exemplo, afirma que consideravam a caça e a pesca um ótimo passatempo²⁷⁸. Seria fastidioso percorrer as observações feitas neste sentido. Seja-me permitido dizer apenas que vários cronistas escrevem a mesma coisa, enquanto outros o fazem em relação à guerra.

Os dois princípios de diferenciação das atividades e da distribuição das ocupações consistiam nas implicações do sexo e da idade. O princípio básico estava de fato na dicotomia sexual. Até certo ponto, mesmo as regulamentações devidas à idade constituíam uma consequência das aplicações do primeiro princípio, encaradas do ponto de vista da idade dos comparsas. As transgressões às obrigações especificadas por estes dois princípios eram impedidas por meio de regras especiais. Assim, a salvação do *cauim* competia às donzelas. Os homens não se envolviam nessas atividades, mantendo “a firme opinião de que se eles mastigarem as raízes ou o milho a bebida não sairá boa”²⁷⁹. Do mesmo modo, as mulheres casadas não deviam participar daqueles misteres. Quando tal coisa

(277) Herbert Baldus, *Ensaio de Etnologia Brasileira*, op. cit., págs. 100-101, especialmente.

(278) Abbeville, pág. 241. — (279) Léry, pág. 117.

se fazia necessária, precisavam guardar abstinência durante alguns dias, para não alterarem a perfeição das bebidas²⁸⁰. Algumas regras também compeliavam os indivíduos a realizarem suas tarefas de modo completo. A mesma velha que modelasse uma vasilha de barro, por exemplo, devia tratar de sua cocção. Caso contrário, o objeto arrebentaria no fogo²⁸¹. Os efeitos destas regulamentações, é óbvio, traduziam-se no aumento da dependência recíproca dos diversos membros dos grupos locais.

De acôrdo com uma observação de Montoya, as mulheres deviam prover por si mesmas, entre os Guaraní de Guairá, as coisas necessárias aos serviços domésticos. Para isso eram especialmente adestradas após as cerimônias de iniciação, na puberdade²⁸². Por isso, cabiam-lhes os trabalhos mais penosos²⁸³ e empenhavam-se em maior número de ocupações do que os homens²⁸⁴. Tôdas as comparações feitas pelos nossos cronistas tendem a pôr em evidência estes dois fatos. “A falar verdade, trabalham elas comparativamente muito mais, a saber, colhem raízes, fabricam farinhas e bebidas, recolhem as frutas, lavram os campos — fora os outros misteres relativos à economia doméstica; ao passo que os homens somente, em determinados tempos, pescam ou apanham caças no mato, para a sua alimentação, quando não se encontram ocupados na fabricação de arcos e flechas. Tudo o mais é feito por suas mulheres”²⁸⁵. “Na verdade, as mulheres dos nossos Tupinambá trabalhavam muito mais do que os homens, pois estes, à exceção de roçar o mato para as suas culturas, o que fazem sempre de manhã, exclusivamente, nada mais lhes importa a não ser a guerra, a caça e a pesca e a fabricação de tacapes, arcos, flechas e adornos de penas para enfeites”²⁸⁶. Essa desproporção é inegável. Contudo, acredito que ela deve ser encarada do ponto de vista das compensações recíprocas garantidas pelo sistema de distribuição de ocupações. Entre elas ressalta a proteção permanente assegurada à mulher pelo homem. Isso tanto na maloca e no grupo local, contra os ataques inimigos; como nas viagens, contra animais ferozes ou ainda os inimigos. Essas atividades

(280) Thevet, *Cosmographie*, pág. 916.

(281) Gabriel Soares, pág. 379. — (282) Montoya, pág. 112.

— (283) Pigafetta, págs. 61-62. — (284) Abbeville, pág. 242.

(285) Thevet, *Singularidades*, pág. 253; ver também pág. 342 e *Cosmographie*, pág. 953.

(286) Léry, pág. 204.

protetoras desenvolveram até uma ordem definida durante a marcha. Quando saíam do grupo local, o marido sempre andava na frente, enquanto a mulher ficava atrás. Se acontecesse alguma coisa, a mulher poderia retroceder com menores riscos, enquanto o marido enfrentava o perigo. Na jornada de retorno, a mulher caminhava na frente e o homem na retaguarda, pelos mesmos motivos. Dentro do grupo local ou em "terra segura" a mulher sempre caminhava na frente²⁸⁷. Além disso, o homem realizava a parte mais árdua do trabalho agrícola: a derrubada e queimada. Quanto à parte feminina, escrevia Abbeville: "é verdade que seu trabalho não é grande, pois sendo os galhos dessa planta (a mandioca) muito tenros, basta-lhes quebrá-los e fincá-los na terra"²⁸⁸. A ele também competia prover a casa de carnes e os peixes, em grande proporção, constituíam produtos de seu trabalho. Em conjunto, tais compensações definem o caráter de interdependência dos membros de uma comunidade. As mulheres poderiam passar grandes privações sem o apoio dos homens. As fontes em geral indicam a situação precária em que ficavam os homens Tupinambá que não dispunham de mulheres (mãe, "irmã" ou esposa) que cuidassem deles²⁸⁹.

Com auxílio das informações fornecidas pelas diversas fontes, pude organizar uma lista da distribuição das principais ocupações, segundo o sexo. *Atividades femininas*: todos os trabalhos horticolas, desde o plantio e a semeadura²⁹⁰ até a conservação das roças²⁹¹; coleta das raízes, frutas e algodão²⁹²; as mulheres nadavam como os homens²⁹³ — por isso participavam da pesca, mergulhando para apanhar os peixes

(287) Cardim, pág. 154; Pigafetta, pág. 62; Barleus, pág. 23. — (288) Abbeville, pág. 242.

(289) Ver especialmente Anchieta, *Cartas*, etc., pág. 453.

(290) Léry, págs. 114-115, 164-165; Staden, pág. 135; Thevet, *Singularidades*, págs. 240, 342, e *Cosmographie*, 933; Pe. Leonardo do Vale, *Cartas Avulsas*, pág. 383; Gabriel Soares, 377; Salvador, pág. 59; Abbeville, pág. 242.

(291) Léry, pág. 203; Thevet, *Singularidades*, pág. 253; *Cosmographie*, 933; Leonardo do Vale, *Cartas Avulsas*, pág. 383; Gabriel Soares, 377; Salvador, pág. 58; Abbeville, pág. 242; Brandão, pág. 280.

(292) Léry, 112-113; Thevet, *Singularidades*, pág. 253, e *Cosmographie*, 933; Pe. Leonardo do Vale, *Cartas Avulsas*, 383; Salvador, 58; Abbeville, 238 e 242; Brandão, pág. 280.

(293) Cardim, pág. 275.

flechados por aqueles²⁹⁴; competia-lhes também apanhar osstras²⁹⁵; participavam dos trabalhos náuticos, esvaziando o fundo da canoa com uma cuia²⁹⁶; alguns caçadores levavam consigo suas mulheres. Estas deviam transportar o produto das caçadas²⁹⁷; tomavam parte da caça às formigas voadoras, atividade que absorvia todos os membros do grupo local²⁹⁸; as moças e mulheres também se dedicavam ao aprisionamento de formigas. Cantavam na beira da caverna; "vinde, minhas amigas, vinde ver a mulher formosa, ela vos dará avelãs". À medida que saíam, agarravam-nas e tiravam-lhes seus pés e asas. Quando eram duas mulheres, cada uma cantava por sua vez. As formigas aprisionadas pertenciam à cantora (*ibidem*). Todas as operações da fabricação das farinhas deviam ser realizadas pelas mulheres²⁹⁹. A preparação das raízes e do milho para fazer bebida e a salvação (esta feita por donzelas, talvez de 10 a 12 anos, cf. Thevet), eram feitas pelas mulheres³⁰⁰. A fabricação do azeite de côco³⁰¹; a fiação do algodão, a tecelagem das rédes simples, das fitas de enastrar os cabelos e as faixas de amarrar as crianças³⁰²; cestos trançados de junco e de vime³⁰³; também participavam da construção da maloca, pois este trabalho se estendia a todos³⁰⁴. A preparação do barro, a fatura dos vasilhames (panelas, alguidares, grandes potes para cauim etc.), a ornamentação, o envidramento e a cocção, tudo era feito pelas mulheres³⁰⁵. A domesticação de aves, cachorros, galinhas, bem como o adestramento de papa-

(294) Léry, pág. 148. — (295) Léry, pág. 176; Thevet, pág. 240. — (296) Thevet, pág. 235. — (297) Marcgraff, pág. 272. — (298) Evreux, pág. 206.

(299) Léry, págs. 112-113; Thevet, págs. 253 e 346; e *Cosmographie*, 933; Leonardo do Vale, *Cartas Avulsas*, pág. 383; Gabriel Soares, 378-379.

(300) Léry, 116; Thevet, 155, 217, 253 e 346; Staden, 165 e 166; Abbeville, 238 e 242; Gandavo, *Tratado*, pág. 51; Evreux, 136. Thevet indica que as jovens não deviam ser casadas "nem conhecer homem"; no caso das mulheres casadas realizarem o mister então precisariam "abster-se alguns dias dos seus maridos" (cf. Ms. inéd., fol. 39v). — (301) Abbeville, pág. 242.

(302) Léry, págs. 203, 209 e 210; Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; Gabriel Soares, pág. 378; Abbeville, pág. 242.

(303) Léry, pág. 211. — (304) Staden, pág. 155.

(305) Léry, págs. 113 e 211; Staden, págs. 107 e 165; Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; Gabriel Soares, págs. 378-379; Abbeville, págs. 237-238 e 242.

gaio, constituíam atividades femininas³⁰⁶. Os serviços domésticos cabiam exclusivamente às mulheres: deviam cuidar do arranjo do seu lar, o que consistia, segundo alguns cronistas, em fazer comida, manter acesos os dois fogos que ficavam ao lado da rede do chefe da família, e tratar do abastecimento de água³⁰⁷. Nas cauinagens, ultimavam a preparação das bebidas, aquecendo-as ao fogo, e serviam-nas em pequenas cuias de côco³⁰⁸. Entre os trabalhos domésticos, também estaria a lavagem das redes³⁰⁹. Todavia Gabriel Soares afirma que isso era feito pelos próprios homens³¹⁰. Como padrão higiênico, deve ser mencionado o catamento de piolhos, que faziam nos homens e nas outras mulheres³¹¹. No parto, as mulheres entreajudavam-se³¹². Todos os serviços relativos aos transportes eram feitos pelas mulheres. Elas carregavam os filhos e todo o equipamento, pois os homens precisavam ficar livres para se defenderem a si próprios e às famílias. Somente no período de gravidez evitavam os fardos muito pesados e as atividades árduas³¹³. A depilação e a tatuagem dos homens pertencentes ao próprio lar cabiam às mulheres que o constituíam. As companheiras ou parentes faziam-nas reciprocamente umas às outras³¹⁴. Participavam das expedições guerreiras, ajuntando-se em grande número aos guerreiros. Transportavam as redes e os víveres, preparavam as refeições, tratavam do abastecimento de água, e armavam as redes³¹⁵. Gandavo acrescenta às atividades das mulheres na guerra, a obrigação das velhas recolherem as flechas para os guerreiros³¹⁶. Nas festas de execução, cabia-lhes a limpeza do corpo com água fervente. As velhas além disso tratavam da moqueação da carne e aparavam

(306) Gabriel Soares, pág. 379; Thevet, *Singularidades*, pág. 293.

(307) Thevet, *Singularidades*, 265 e *Cosmographie*, 933; Léry, 203 e 211; Leonardo, *Cartas Avulsas*, pág. 383; Gabriel Soares, 377; Abbeville, pág. 242; Brandão, pág. 280.

(308) Léry, pág. 119; Thevet, pág. 262; Gabriel Soares, 376-377. — (309) Léry, pág. 210. — (310) Gabriel Soares, pág. 377. — (311) Staden, pág. 170; Gabriel Soares, pág. 379. — (312) Staden, pág. 170.

(313) Léry, págs. 204 e 255; Thevet, *Singularidades*, págs. 155 e 255; Salvador, 58; Pigafetta, págs. 61-62.

(314) Thevet, *Singularidades*, págs. 192, 208 e 209; Gabriel Soares, pág. 369; Abbeville, pág. 217.

(315) Léry, pág. 171; Thevet, pág. 228; Gabriel Soares, pág. 390; Evreux, pág. 178. — (316) Gandavo, *Tratado*, pág. 50.

a gordura em uma cuia³¹⁷. Corriam também em torno das malocas, mostrando os primeiros pedaços da vítima³¹⁸. *Atividades Masculinas*: Os homens entregavam as terras para lavoura completamente preparadas — encarregando-se da derrubada, da queimada e da primeira limpa³¹⁹. A caça era uma atividade exclusivamente masculina³²⁰. A morte de certos animais, como a onça, atraía para o guerreiro honras especiais e a aquisição de um novo nome³²¹. Os homens também participavam da caça às formigas voadoras³²². A pescaria constituía atividade masculina; a mulher, quando dela participava, exercia funções secundárias. Os homens ainda pescavam polvos e lagostins à noite³²³. Os homens fabricavam canoas, arcos, flechas, tacapes e os seus adornos³²⁴, fabricavam também pequenos bancos de madeira, de acordo com Abbeville³²⁵; tratavam da obtenção do fogo³²⁶ e desempenhavam papel importante na construção da maloca³²⁷. O corte da lenha necessária aos serviços domésticos era feito pelos homens³²⁸. Estes também retinham os conhecimentos sobre a fabricação das redes lavradas; os principais guerreiros dedicavam-se a este mister³²⁹. Teciam cestos com folhas de palmeira e com caniços sem nós³³⁰. Eventualmente, os homens auxiliavam as mulheres nos partos³³¹. No período de compromisso de noivado, o pretendente transportava lenha para a maloca do pai da noiva³³². Em manifestação de carinho, o marido podia tatuar a esposa (pág. 369). É óbvio que todas as fontes ressaltam a importância das atividades guerreiras no comportamento do homem no sistema tri-

(317) Léry, pág. 180. — (318) Staden, pág. 183.

(319) Léry, pág. 204; Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; Leonardo do Vale, *Cartas Avulsas*, pág. 383; Gabriel Soares, pág. 377; Salvador, pág. 58; Abbeville, 241.

(320) Léry, pág. 204; Thevet, *Singularidades*, pág. 253; *Cosmographie*, pág. 933; Cardim, pág. 34; Gabriel Soares, págs. 379-380; Vasconcellos, *Crônica da Companhia de Jesus*, pág. 55; Abbeville, pág. 241.

(321) Cardim, pág. 34. — (322) Evreux, pág. 206.

(323) Léry, pág. 204; Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; Gabriel Soares, págs. 380-381; Abbeville, pág. 241.

(324) Léry, 204; Thevet, *Singularidades*, 253; Gabriel Soares, pág. 380; Abbeville, pág. 241.

(325) Abbeville, págs. 241-242. — (326) Thevet, págs. 199 e Staden, 157. — (327) Staden, pág. 155. — (328) Thevet, *Singularidades*, pág. 251; Gabriel Soares, pág. 377. — (329) Gabriel Soares, pág. 378. — (330) Abbeville, págs. 241-242. — (331) Staden, pág. 170. — (332) Gabriel Soares, pág. 368.

bal. O mesmo acontece com relação ao sacrifício ritual. Ainda se deve notar o papel dos velhos nas festas de execução: cabia-lhes o retalhamento e o esquartejamento dos sacrificados³³³. Além disso, os homens protegiam suas mulheres de modo permanente, como foi visto acima.

De acôrdo com as informações deixadas por Ives d'Evreux, o sistema de categorias de idade Tupinambá compunha-se de seis camadas, divididas dicotômicamente segundo o princípio do sexo. Nas duas primeiras categorias, a dependência dos imaturos em relação aos pais era completa. A partir da terceira categoria, entretanto, o indivíduo transformava-se em uma unidade econômica, mas no seio da família. Como se verá, grande parte das regulamentações das atividades econômicas, envolvidas pelo sistema de categorias de idade Tupinambá, estavam associadas aos padrões familiares de cooperação e de entreaajuda econômica.

Quanto aos homens, o indivíduo começava a produzir quando pertencia à categoria dos *Kunumy*, tendo uma idade variável entre oito e quinze anos. Dedicava-se especialmente à pesca com linhas e com flechas, à coleta de ostras e mariscos, e à caça de aves. O produto de tais atividades pertencia à família³³⁴. Quando passava para a categoria imediata, tornava-se um *Kunumy-Uaçu*, devendo ter uma idade variável entre quinze e vinte e cinco anos. Nesta fase, "entregam-se com todo o esforço ao trabalho"³³⁵. Participavam das derrubadas e do arroteamento das terras³³⁶. Fabricavam arcos, flechas, caçavam com cães e na pesca flechavam peixes de grande porte. Quando eram suficientemente fortes e destros, também tripulavam as canoas nas expedições guerreiras. Neste período é que os homens mais auxiliavam seus pais, na sociedade Tupinambá³³⁷. Depois, tornava-se um *Aua*, variando sua idade dos vinte e cinco aos quarenta anos. O homem dedicava-se à guerra, mas ainda estava obrigado à prestação de serviços e à proteção dos pais. Em geral, contraía matrimônio nesta época. Nesse caso, precisava cuidar de sua própria família. Se morasse na maloca dos pais da esposa, as obrigações de cooperação e de entreaajuda econômica transferiam-se para os sogros

(333') Léry, pág. 180; Gabriel Soares, pág. 400.

(334) Evreux, pág. 130; ver também Abbeville, pág. 241. —

(335) Evreux, pág. 131. — (336) Abbeville, pág. 241. —

(337) Evreux, pág. 131.

(pág. 132). Por fim, êle tornava-se um *Thuyaue*. Esta categoria abrangia os indivíduos que tinham mais de quarenta anos. A ela pertenciam os grandes guerreiros e os chefes eventuais das expedições militares. Cabia-lhes o esquartejamento e o retalhamento dos inimigos sacrificados³³⁸. Conforme a idade, não eram tão assíduos ao trabalho; mas, ainda assim, trabalhavam com os demais. De acôrdo com a tradição, estavam obrigados a dar o exemplo à mocidade³³⁹. Acredito que não se deve, pois, interpretar o maior ou menor grau de assiduidade como um aumento do ócio, proveniente da elevação progressiva da idade. Abbeville observa explicitamente que isto não ocorreria, referindo-se aos macróbios Tupinambá: "jamais desistem de trabalhar naquilo a que estão habituados", entregando-se às tarefas mais penosas e difíceis "como se estivessem na flor dos anos"³⁴⁰. Pelo que se pode inferir de uma descrição do transporte de terra, feita por Evreux, o princípio fundamental de trabalho, na cultura Tupinambá, pode ser traduzido: cada um trabalha segundo suas fôrças. Naquela situação, todos se dedicavam ao carregamento de terras, homens, mulheres e crianças. Apenas o cêsto de terra que cada um transportava era proporcional às próprias fôrças³⁴¹. As crianças quase nada faziam de construtivo. Mas os pais desejavam comunicar-lhes dêsse modo as ocorrências diárias da vida tribal (*ibidem*). É muito provável, portanto, que alguns *Thuyaue* trabalhassem menos que os demais. Os motivos disso, contudo, estavam excluídos do conjunto de direitos dos membros da categoria.

Quanto às mulheres, pode-se admitir a existência de uma pequena parcela de produção relativamente aos membros da segunda categoria. Uma *Kugnatim-miry*, cuja idade não ultrapassava os sete anos, era adestrada nos serviços de tecelagem e amassava o barro (pág. 135). De sete a quinze anos, ficando uma *Kugnatim*, aprendia a fazer tudo o que uma mulher deve saber, após as cerimônias de iniciação³⁴². Fiava algodão, tecia rêdes, trabalhava em embiras, participava dos trabalhos agrícolas, semeando e plantando, participava da fabricação de farinha e dos diversos tipos de *cauim* e preparava os alimentos³⁴³. Depois, tornando-se uma *Kugnammuçu*, de quin-

(338) Gabriel Soares, pág. 400. — (339) Evreux, pág. 133. —

(340) Abbeville, pág. 212; Evreux, pág. 96. — (341') Evreux, pág. 75. — (342) Evreux, pág. 135; ver também Montoya, pág. 112. — (343) Evreux, pág. 136.

ze a vinte e cinco anos, assumia maiores obrigações nos serviços domésticos e no auxílio da mãe. Casava-se neste período e então passava a cuidar do marido (*ibidem*). Nas viagens, devia transportar todo o equipamento da família e os filhos (págs. 136-137). Dos vinte e cinco aos quarenta anos transformava-se em uma mulher completa, sendo tratada como uma *Kugnam*. Arcava com tôdas as obrigações culturalmente definidas como femininas (pág. 137). Quando passava de quarenta anos, ficava uma *Uainuy*. Como tal, presidia à fabricação das farinhas e dedicava-se à cerâmica³⁴⁴, também presidia à fabricação do *cauim*³⁴⁵ e preparava a carne dos sacrificados³⁴⁶.

A aplicação coletiva de energias humanas assumia a forma de entreaajuda econômica dos vizinhos. Brandão informa que as plantações eram coletivas, mas não ocorriam conflitos na apropriação dos produtos agrícolas. Porque, explica, cada um consome de acôrdo com suas necessidades³⁴⁷. Contudo, existiam apenas plantações em comum, feitas em uma única área arroteada e cultivada. Cada chefe de família escolhia nesta área comum algumas jeiras de terra, onde era feita a horta da família³⁴⁸. Nestas jeiras de terra, por sua vez, cada espôsa da família polígina tinha a sua horta particular³⁴⁹. Quando se tornava necessário fazer a derrubada e arrotear as terras, os homens do grupo local constituíam uma associação cooperativa. Também eram convocados para realizar outras tarefas, que o chefe de família não podia fazer sem auxílio³⁵⁰. Então, primeiramente preparava bastante *cauim*. Depois convidava os vizinhos para o ajudarem. Laet observa que a recusa de prestação de serviços seria considerada uma desonra. Trabalhavam até as dez horas e depois regressavam para o grupo local. Dedicavam o resto do dia à cauinagem. Assim procediam dias seguidos, até que dessem a tarefa por terminada (*ibidem*).

Eis como Cardim descreve o mutirão: "assim quando hão de fazer algumas coisas, fazem vinhos e avisando os vizinhos, e apelidando tôda a povoação lhes rogam que queiram ajudar em suas roças, o que fazem de boa vontade, e trabalhando até as dez horas tornam para as suas casas a beber os vinhos, e se aquêle dia se não acabam as roçarias, fazem outros vinhos e

(344) Gabriel Soares, págs. 378-379. — (345) Evreux, pág. 138. — (346) Evreux, pág. 138; Staden, 183; Léry, pág. 180.

(347) Brandão, pág. 280. — (348) Léry, pág. 209; ver também Evreux, pág. 227. — (349) Staden, págs. 171 e 172. — (350)

vão outro dia até dez horas acabar seu serviço"³⁵¹. Evreux dá as mesmas informações: todos trabalham cooperativamente nas roças de um *Thuyaue* durante uma ou duas manhãs. Levantavam-se ao romper do dia e almoçavam. Os diversos grupos familiares partiam cantando para o serviço. Quando o sol ficava muito causticante, mais ou menos pelas dez horas, interrompiam os trabalhos. Depois, *cauinavam* na maloca do dono das roças³⁵².

É óbvio que a cauinagem não era uma remuneração pelos serviços prestados, como pensavam Cardim, Laet e os colonos em geral. O mutirão constituía uma solução racional dos problemas suscitados pela produção agrícola ou outras empresas complexas (pescarias e provavelmente certas caçadas). Ou seja, aplicava-se àquelas atividades em que os esforços conjuntos dos membros da família, da família grande e da maloca se revelavam pouco satisfatórios. A compensação propriamente dita assumia a forma de prestação recíproca de serviços; por isso, teria ocorrido antes ou se processaria posteriormente. É provável, pois, que a cauinagem consistisse em mera manifestação de agradecimento.

Quanto ao significado econômico da *escravidão*³⁵³, acredito que tenho pouco que escrever. A escravidão, entre os Tupinambá, não chegou a desenvolver novas camadas sociais, baseadas em especialização econômica e segregação étnica. Doutro lado, antes da chegada dos brancos, o resgate dos prisioneiros não era praticado; ao contrário, como disseram a Léry, constituía um absurdo deixar um inimigo aprisionado com vida³⁵⁴. Os prisioneiros, como foi visto, eram destinados ao sacrifício ritual, mas assumiam um *status* na comunidade. As obrigações econômicas determinadas pela atribuição do *status* não divergiam significativamente, entretanto, das obrigações usuais

Laet, pág. 476. — (351) Cardim, pág. 152. — (352) Evreux, pág. 96.

(353) Emprego o conceito de escravidão, neste trabalho, no sentido lato que é atribuído ao termo por Hobhouse, Wheeler e Ginsberg. Neste sentido o conceito abrange também os casos em que o prisioneiro não toma parte ativa na vida econômica da comunidade e é destinado ao sacrifício ritual, à concubinação ou à troca (cf. *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples*, op. cit., pág. 234).

(354) Léry, pág. 168; ver também Thevet, *Cosmographie*, pág. 909; Gandavo, *Tratado*, págs. 50-51.

dos membros dos grupos locais Tupinambá³⁵⁵. Os prisioneiros, homens ou mulheres, após os rituais de adoção social, ficavam morando na maloca dos seus senhores. As ocupações em que se entretinham eram as mesmas a que se dedicavam os outros membros da comunidade, de acordo com as regulamentações estipuladas pelos princípios do sexo e de idade. Apenas algumas regras, de caráter restritivo, compeliavam-nos a comportamentos específicos. Assim, por exemplo, deviam colocar o produto do seu trabalho aos pés do senhor ou dos de sua esposa; só podiam prestar serviços a outras pessoas com autorização expressa do senhor; e só podiam dar de presente os objetos recebidos do senhor, após obterem seu consentimento³⁵⁶.

Staden faz menção à existência de outra fonte de escravidão: os refugiados³⁵⁷. Estes eram conservados com vida até que cometessem um ato grave ou adoecessem. Então, também eram sacrificados (págs. 119-121). A situação deles, a julgar pelo relato de Staden, era semelhante à dos demais. Talvez o aspecto da escravidão, economicamente significativo, esteja relacionado unicamente com a instituição da concubinação. Quando a escrava conseguia ingressar no grupo de mulheres do senhor, obtinha uma séria dilatação das cerimônias do sacrifício ritual. Assim, tornava-se uma unidade econômica produtiva, de caráter permanente. Todavia, também realizava somente os trabalhos culturalmente definidos como femininos. Se por acaso chegasse a morrer de morte natural, os membros da comunidade realizavam do mesmo modo as cerimônias do massacre do crânio. Evreux descreve o caso de uma escrava dos Tupinambá que fora batizada pelos brancos e enterrada. No dia seguinte, apesar das proibições, encontraram o corpo desenterrado com a cabeça massacrada, segundo os rituais do sacrifício³⁵⁸.

Em resumo, o sistema de divisão do trabalho Tupinambá põe ênfase especial na dicotomia sexual e, em segundo lugar, no princípio da diferenciação por idade. A dependência dos homens em relação à mulher era muito grande, acontecendo o mesmo no lado inverso. As ocupações apresentam-se à análise como reciprocamente complementares, altamente interdependentes e bastante integradas quanto à exploração dos recur-

(355) Principalmente: Staden, págs. 118-128-133-134 e 176; Soares, págs. 362 e 397; Abbeville, págs. 224-225; Evreux, págs. 100-106.

(356) Evreux, pág. 106. — (357) Staden, pág. 119. — (358) Evreux, pág. 259.

sos naturais. A interdependência dos vizinhos, nas tentativas de ajustamento do meio externo às necessidades humanas, provocou o aparecimento de formas cooperativas de produção. A escravidão não constituía uma fonte significativa de especialização ocupacional e de exploração econômica. Tomava um aspecto mais considerável quanto às atividades das escravas transformadas em parceiras sexuais dos senhores.

O terceiro problema fundamental (cf. pág. 86) envolve a análise das formas coletivas de apropriação dos recursos naturais, em conexão com as regulamentações do comportamento recíproco a elas associadas³⁵⁹. Conforme já foi exposto, cada grupo local possuía exclusividade sobre uma extensa área territorial e sobre as fontes de subsistência nela existentes. Parece-me que a apropriação de recursos naturais como a caça, a pesca, os frutos e raízes silvestres não estava sujeita a nenhuma espécie de regulamentação. As fontes, pelo menos, deixam de mencionar este fato importante, o que é por si mesmo muito significativo. Ao contrário, afirmam a existência de regulamentações especiais quanto à propriedade agrícola. Cada chefe da família possuía um lote exclusivo de algumas jeiras de terra nas plantações feitas em comum, no mesmo conjunto de terras cultiváveis; e cada uma das esposas tinha sua horta particular³⁶⁰. O produto de cada horta devia ser consumido,

(359) Entendo por apropriação o "ordenamento e forma da propriedade" (cf. Max Weber, *Historia Económica General*, op. cit., pág. 18). Como se sabe, esta constitui uma relação dependente ou uma função do sistema total de relações sociais existente em uma sociedade determinada (cf. Karl Marx, *El Capital*, trad. prof. Manuel Pedrosa, Ed. Fuente Cultural, Mexico, s/d, vol. II, pág. 264). Neste estudo, contudo, não me pareceu necessário ultrapassar as conexões estabelecidas pela parte já descrita do sistema de relações sociais da sociedade Tupinambá. Ou seja, o conjunto de relações sociais daquele sistema de relações que se referem à ocupação destrutiva do meio externo e à divisão do trabalho.

(360) Cf. Staden, págs. 171 e 172; Léry, pág. 209; Evreux, pág. 227. Esse sistema de subdivisão das terras cultiváveis e o elevado número de habitantes dos grupos locais explicam a grande extensão das plantações, indicadas por Thevet — de 7 a 8 jeiras de terra, ou seja, aproximadamente, de 13 a 15 mil metros quadrados (*Singularidades*, págs. 341-342), adotando-se a tradução de *arpent* encontrada por Estêvão Pinto. A conversão é problemática e é difícil verificá-la pelas informações fornecidas por antropólogos contemporâneos. Herbert Baldus, respondendo a uma consulta do autor, afirmou que, entre os Tapirapé, a lavoura é praticada segundo um sistema

em condições normais, pelo grupo restrito dos membros de cada lar polígino. A mesma coisa acontecia com relação à caça e à pesca. “Criam elas [as mães] os filhos que têm; se são meninos, quando crescidos educam-nos para a caça. Cada filho entrega tudo o que traz da caça à sua mãe que coze a dádiva e a reparte com os outros”³⁶¹. Isto, porém, só acontecia enquanto o indivíduo fôsse um *Kunumy-Uassú*. Com o matrimônio, que ocorria ao passar para a classe imediata (*Aua*), o indivíduo tornava-se um *Mendar-Amo*. Então devia entregar o produto de seu trabalho à esposa³⁶². Knivet dá informações minuciosas sobre o comportamento do homem nessas situações: “quando um deles mata qualquer animal ou ave selvagem na serra, de volta à casa, com aquela de suas mulheres a quem der o que trouxe, se deitará nessa noite; então esta mulher se dirige à água, lava-se, e deitando-se numa rede, ordena às demais esposas do seu marido que a sirvam, o que estas fazem com toda obediência durante aquele dia”³⁶³. De acordo com a observância da patrilocalidade ou da matrilocidade, continuava a ajudar os próprios pais ou transferia estas obrigações para os pais da esposa. Em conjunto, isso mostra que havia um forte acento em direção à economia doméstica dentro do sistema econômico comunitário. E também evidencia que a repartição e o consumo dos recursos alimentares, em condições normais, se processavam em estreita coerência com os princípios econômicos da produção.

O estoque de alimentos existente no grupo familiar estava sempre à disposição dos membros do mesmo, de acordo com suas necessidades. As refeições mais importantes eram tomadas em comum. O chefe da família sentava-se ou deitava-se em uma rede, enquanto os demais, inclusive os escravos, ficavam de cócoras em torno do alguidar. A comida era assim tirada diretamente da vasilha comum. De acordo com as observações de Léry, revelavam-se muito sóbrios. Mas só deixavam de participar do repasto quando se consideravam saciados. Do mesmo modo, qualquer membro da família e a qualquer hora do dia ou da noite, podia tomar a iniciativa de satisfazer à

diferente: cada chefe de família dispõe de trechos cultivados de 1.000 m² (20 m X 50 m), no máximo, distribuídos na mata.

(361) Staden, pág. 171; Gandavo, pág. 121. — (362) Evreux, págs. 131-132; Gabriel Soares, pág. 380.

(363) Knivet, ed. Brasiliense, pág. 124.

vontade o seu apetite. Se houvesse escassez de gêneros, porém, adotavam medidas especiais. O próprio chefe da família podia proceder à repartição do alimento disponível, em porções rigorosamente idênticas. As diferenças para menos geralmente ocorriam em sua própria ração. Como observa Gabriel Soares, nos períodos de penúria ainda revelavam grande resistência, passando “dois e três dias sem comer”³⁶⁴.

Nestes períodos, entretanto, os laços de solidariedade funcionavam com grande eficiência nos grupos locais, envolvendo cooperação íntima e entreatura econômica entre os vizinhos. Eis o que Léry escreve a tal respeito: “mostram os selvagens sua caridade natural presenteando-se diariamente uns aos outros com veações, peixes, frutas e outros bens do país; e prezam de tal forma essa virtude que morreriam de vergonha se vissem o vizinho sofrer falta do que possuem”³⁶⁵. Esta expectativa de comportamento provocava fortes associações emocionais, a ponto de polarizar atitudes específicas com relação ao padrão descrito. Assim, a liberalidade constituía o pólo positivo, capaz de atribuir grande prestígio aos indivíduos, mesmo fora do círculo restrito do grupo local³⁶⁶. Cardim afirma que estimavam altamente a liberalidade, através da qual “cobram muita fama e honra”³⁶⁷. A avareza constituía o pólo negativo, sendo fortemente repelida como vergonhosa e desmoralizadora. O trecho de Léry é muito expressivo, nesse sentido (ver especialmente as palavras grifadas). O mesmo Cardim também observou este fato, indicando que a “pior injúria que se podia fazer a um Tupinambá consistia em considerá-lo ou em designá-lo aos outros como avaro”³⁶⁸. Parece-me que isso torna razoavelmente claro o que foi escrito acima sobre a repartição de uma perdiz entre todos os membros de um grupo local (cf. págs. 95-96). Aliás, o padrão era observado em qualquer circunstância, mesmo que o produto obtido tivesse proporções mais exi-

(364) Gabriel Soares, pág. 376; sobre esta parte do trabalho: Gabriel Soares, 375-376 e 380; Thevet, *Singularidades*, págs. 187-188 e 345; Evreux, pág. 155; Léry, págs. 114 e 119; Cardim, pág. 145.

(365) Léry, pág. 217; cf. também Gandavo, *Tratado*, pág. 53. — (366) Evreux, pág. 126. — (367) Cardim, pág. 145; Thevet, *Singularidades*, pág. 268; Evreux, pág. 126.

(368) Cardim, pág. 145; isto é unanimemente confirmado, e com grande abundância, pelas fontes utilizadas.

guas³⁶⁹. “Se um deles mata um peixe, todos comem deste e assim qualquer animal”³⁷⁰.

Além disso, esses padrões de cooperação e entreajuda econômica davam origem a um sistema intragrupal de equilíbrio econômico, através do qual se processava uma redistribuição das utilidades econômicas. Assim, “aquele que apanha muito peixe reparte com os outros que pescam pouco”³⁷¹. O mesmo informante traduz esse princípio em linguagem geral, afirmando: “o que um tem em maior quantidade para comer do que outro, cede-lho” (pág. 167). Quando as atividades a que se entregavam eram muito rendosas, procediam a uma primeira repartição do produto do trabalho no próprio ato. No caso de a pesca ou caça ser muito grande, por exemplo, dividiam-na imediatamente entre as pessoas presentes³⁷². No seio do grupo local, porém, as redistribuições não assumiam um aspecto estritamente igualitário. Cada grupo familiar recebiam uma porção que devia ser proporcional às necessidades ocasionais³⁷³.

Esses padrões de cooperação social e de entreajuda econômica constituem os exemplos citados pelos cronistas como manifestações do comunismo Tupinambá. Cardim concluía que os Tupinambá “vivem *commutatione rerum*”³⁷⁴. A mesma coisa nos é asseverada por Nóbrega, ainda que com maior gasto de latim: “entre eles, os que são amigos vivem em grande concórdia e amor, observando bem aquilo que se diz: *Amicorum omnia sunt communia*”³⁷⁵. O capuchinho Claude d’Abbeville é, porém, mais preciso, escrevendo que “embora possuam alguns objetos e roças particulares, não têm o espírito da propriedade particular e qualquer um pode aproveitar-se de seus haveres livremente”³⁷⁶. Interpretando-se os comportamentos do tipo descrito em termos da estrutura comunitária dos grupos locais, verifica-se que eles constituíam uma necessidade imposta pela própria natureza do sistema econômico. O fato de a economia Tupinambá ser uma economia de subsistência compelia os mem-

(369) Nóbrega, *Cartas do Brasil*, pág. 91; Cardim, pág. 145; Abbeville, pág. 227. — (370) Nóbrega, *loc. cit.* — (371) Staden, pág. 159. — (372) Thevet, *Singularidades*, pág. 190. — (373) Além dos trechos citados, ver especialmente Abbeville, pág. 227. — (374) Cardim, pág. 152; ver também Staden, pág. 172. — (375) Nóbrega, *Cartas do Brasil*, pág. 91.

(376) Abbeville, pág. 227; François Pyrard fornece uma informação confirmatória, escrevendo: “além disso, tudo entre eles é comum, nem têm terras algumas patrimoniais” (vol. II, pág. 232).

bro dos grupos locais a desenvolverem técnicas especiais de entreajuda econômica e de cooperação social. Se nenhuma família dispunha de estoques suplementares de alimentos e ocasionalmente os seus membros eram mal sucedidos na caça e na pesca, por força tinham que esperar auxílio dos parentes e vizinhos. A racionalização da técnica desenvolveu padrões especiais de comportamento recíproco. Isso torna-se evidente quando se apreciam as relações de reciprocidade associadas àqueles atos. A compensação pelos serviços ou auxílios recebidos um dia, devia ser feita posteriormente sob a forma de retribuição equivalente. Abbeville ressalta com muita argúcia a ênfase posta pelos Tupinambá na expectativa de um tratamento recíproco equitativo³⁷⁷. Penso que esta interpretação é legítima. Ela permite compreender claramente o tipo de cooperação desenvolvida pelos grupos domésticos interdependentes no interior do sistema econômico comunitário.

Devo tratar agora de um problema árduo: quais eram, nessas condições, os limites entre a propriedade privada e a propriedade coletiva? Em primeiro lugar, todo um conjunto de territórios e os recursos naturais nêles existentes pertenciam com exclusividade e em comum aos membros de um grupo local determinado. Mas é evidente que as formas de apropriação dos produtos agrícolas e dos demais produtos naturais acima descritos indicam, pelo menos, uma séria restrição à idéia de propriedade coletiva. Esta circunscrever-se-ia ao grupo de indivíduos associados em torno do chefe de uma família polígina. Assim se definia, por exemplo, a noção de exclusividade sobre os produtos de uma área determinada das roças em comum ou sobre os produtos obtidos na caça ou pesca por indivíduos pertencentes a distintos grupos familiares. A possibilidade de uma repartição equitativa destes recursos, como foi visto, existia de fato, repousando no princípio de retribuição equivalente e adiada. Mas, eis o problema, ocorreria a mesma coisa com os objetos de uso pessoal?

O seguinte trecho de Staden é bem significativo: “seus tesouros são penas. Quem as tem muitas, é rico e quem tem cristais para os lábios e faces, é dos mais ricos”³⁷⁸. Ele indica a existência de um conceito mais ou menos definido de posse pessoal, em relação aos objetos mencionados. Do mesmo

(377) Abbeville, pág. 95. — (378) Staden, pág. 172; Thevet, *Ms. inéd.*, fôl. 89v.

modo pode-se interpretar outra informação de Salvador: "são tão fiéis uns aos outros que não há quem tome ou bula em coisa alguma sem licença de seu dono"³⁷⁹. Entretanto, outras fontes importantes repetem aqui a mesma explicação, em termos do comunismo tribal. Gabriel Soares, por exemplo, escreve incisivamente: "... o seu fato, e quanto tem, é comum a todos os da sua casa que querem usar dêle; assim das ferramentas, que é o que mais estimam, como de suas roupas, se as têm, e do seu mantimento"³⁸⁰. A citação é precisa. Entre os elementos especificados, em gênero, estão incluídos os objetos de uso pessoal.

As outras fontes sugerem, com a mesma clareza, porém, a existência de um conceito de propriedade privada em relação aos objetos de uso pessoal. Esse conceito pode ser evidenciado, ainda com maior nitidez, quando se consideram alguns ritos das cerimônias funerárias. Todos os objetos que pertenciam ao morto eram enterrados com ele³⁸¹. E "todo aquele, que possui um dado objeto pertencente ao morto, evita retê-lo, antes devolvendo-o publicamente"³⁸². Do mesmo modo, os que tinham presenteado o morto, apropriavam-se novamente dos objetos, "porque dizem que quando um morre perde todo o direito do que lhe tinham dado"³⁸³. Tudo isso evidencia a existência de uma noção de propriedade mais ou menos definida, na cultura Tupinambá, com relação aos objetos de uso pessoal. Além disso, é possível que esta noção de propriedade não estivesse completamente isenta de um conteúdo mágico e religioso. O contato daqueles objetos com o corpo de seu possuidor podia atribuir-lhes qualidades especiais, utilizáveis inclusive contra o próprio dono³⁸⁴. Thevet informa, por exemplo, que existiam pajés feiticeiros. Quando alguém tinha um desentendimento grave com outra pessoa procurava-os. Todavia, a referência

(379) Salvador, pág. 56; ver também Thevet, *Singularidades*, págs. 184 e 250, etc. — (380) Gabriel Soares, pág. 380.

(381) Cardim, pág. 156; Gabriel Soares, pág. 402; Thevet, *Singularidades*, pág. 223; Léry, pág. 223; Evreux, pág. 167; Abbeville, pág. 256. — (382) Thevet, *Singularidades*, pág. 223. — (383) Cardim, pág. 156.

(384) Cf. *Magia contagiosa*: Sir James George Frazer, *The Golden Bough*, A Study in Magic and Religion, ed. abr., Nova Iorque, The MacMillan Co., 1945, págs. 37-45 (especialmente, págs. 43-44); Roger Bastide, *Éléments de Sociologie Religieuse*, Lib. Armand Colin, Paris, 1935, págs. 18-20.

explícita exclui — o que é irrelevante em si mesmo — o emprêgo da magia contagiosa: "o fim é conseguir que o feiticeiro promova, por meio de venenos, a morte daqueles a quem se deseja mal"³⁸⁵. O aspecto religioso, envolvido pelo enterramento dos objetos com o seu dono, é indicado pela mesma fonte. "O objeto deve ser enterrado com o defunto, porquanto, não sendo restituído, acreditariam que a alma os viesse molestar" (pág. 223). Se por acaso alguém retinha um objeto pertencente ao morto, todo o grupo se reunia, indo enterrar o dito objeto, junto ao túmulo³⁸⁶. O morto devia iniciar uma grande viagem e para isso precisava de todo o seu equipamento; retendo-se os objetos, ele não podia partir, e tornava-se perigoso para a comunidade³⁸⁷. Combinando estas informações com outras, relativas à alienação dos bens do matador e do sacrificado, a mais modesta conclusão revela a existência de um elo profundo entre os objetos e a pessoa do possuidor. A consciência deste elo e sua objetivação cultural revelam uma noção precisa da posse exclusiva dos objetos de uso pessoal.

Parece-me, mesmo, que não existem incongruências reais entre as diversas fontes. As informações de Gabriel Soares, por exemplo, não contradizem as de Frei Vicente Salvador. O princípio de compensação equivalente e adiada esclarece de modo satisfatório esse fato. De acordo com observações de Ives d'Evreux, quando um Tupinambá desejava alguma coisa pertencente a um companheiro, pedia-a francamente. O pedido era sempre satisfeito, dependendo a presteza do grau de valor atribuído pelo dono à coisa possuída³⁸⁸. O beneficiado, contudo, ficava "na obrigação de dar ao outro também o que ele desejar" (pág. 126). Isto é, assumia o compromisso de retribuir-lhe posteriormente e de forma eqüitativa. Verifica-se, pois, que não ocorria interferência de padrões: um, entendido como "uma condição muito boa para frade franciscano"³⁹⁰ e outro interpretado como "uma simples comutação de uma coisa por outra"³⁹¹. Mas, ao contrário, que existiam na cultura Tupinambá dois valores mutuamente complementares. Em primeiro lugar, uma noção relativa à posse exclusiva dos objetos de uso pessoal. Em segundo lugar, um princípio de compensação que

(385) Thevet, *Singularidades*, pág. 215. — (386) Thevet, *Cosmographie*, págs. 923-925. — (387) Evreux, págs. 167-169; Thevet, *Cosmographie*, pág. 925. — (388) Evreux, pág. 125.

(390) Gabriel Soares, pág. 300. — (391) Salvador, pág. 59.

tornava êstes objetos: a) facilmente acessíveis a outras pessoas, aparentadas ou amigas; b) facilmente transmissíveis a estas mesmas pessoas. Doutro lado, é preciso dizer que nenhuma das partes perdia os seus direitos sobre os objetos de modo absoluto. A morte de um dos comparsas, *verbi gratia*, implicava em anulação recíproca dos compromissos. Ocorria então a restituição ou a reapropriação. Staden fornece um ótimo exemplo, entre vivos, da conservação virtual do direito de posse sobre as coisas doadas. Os seus senhores, *Nhaêpepo-oaçu*, o “Grande Caldeirão” e *Alkindar-miri*, o “Pequeno Alguidar”, deram-no de presente a *Ipiru-guaçu*, o “Grande Tubarão”³⁹². Apesar disso, escreve Staden, “*Nhaêpepo-oaçu*” podia dispor de mim livremente e fêz-me sofrer muito. Quando se foi³⁹³, recomendou ao *Ipiru-guaçu*, a quem me havia mandado de presente, que devia vigiar-me bem”³⁹⁴.

Sobre o problema da alienação de bens, na sociedade Tupinambá, só conheço duas alternativas. Ambas se relacionavam com os sacrifícios rituais. Mas, enquanto uma dizia respeito ao matador, a outra envolvia as cerimônias de renascimento da sepultura. Após os rituais de execução, quando o matador ia entrando em sua maloca, os companheiros arremessavam-se aos objetos de seu uso pessoal³⁹⁵. Se tinha “alguma coisa boa, quem primeiro anda lha toma até ficar sem nada”³⁹⁶. Ele, por sua vez, nada devia fazer, deixando que levassem “tudo sem falar palavra”³⁹⁷. As ligações destes comportamentos com ritos de morte e de renascimento são evidentes, pois mais tarde o matador adquiria um novo nome e outra personalidade. O outro exemplo é relatado por Thevet, e tem grande valor, porque nos informa sobre a única situação em que os objetos pertencentes a um morto podiam ser alienados de sua pessoa. Nesse caso, assim que os Tupinambá entravam no grupo local, conduzindo um prisioneiro, levavam-no à maloca do defunto cuja sepultura devia ser renovada. Diante do escravo

(392) Staden, pág. 89.

(393) *Nhaêpepo-oaçu* ausentou-se durante 14 dias da aldeia Ubata, onde também morava *Ipiru-guaçu*.

(394) Staden, pág. 104, ver também págs. 106-108.

(395) Gabriel Soares, pág. 394; Cardim, pág. 168; em seu manuscrito inédito Thevet também observa o comportamento do tipo descrito acima, em conexão com as cerimônias de renomação (ver A. Métraux, *Religion des Tupinamba*, pág. 125). — (396) Cardim, *loc. cit.* — (397) Gabriel Soares, *loc. cit.*

punham o arco, as flechas, a rede etc., objetos que tinham pertencido em vida ao defunto. Ele devia servir-se destes objetos enquanto vivesse. “Quanto ao arco e flechas ele os precisava lavar e limpar, porque não era permitido a nenhum deles utilizar-se do bem de algum morto, até que aquele fosse visto por seus inimigos, por eles usado e liberado da corrupção, que eles pensavam existir”³⁹⁸. Por meio do escravo, pois, levantavam a interdição que incidia sobre tais objetos. Estes podiam cair novamente em circulação. Mas, em resumo, a alienação dos bens ocorria, nas duas alternativas, após a destribuição da pessoa do primitivo dono e de acordo com rituais estabelecidos.

Acredito que o material exposto é também significativo para a discussão do problema da herança. Conforme um princípio Tupinambá, básico em sua economia, a terra sempre produz tudo para todos³⁹⁹. Recapitulo aqui o fim do diálogo de Léry com o velho Tupinambá: “temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados”. Nessa economia, em que a extração dos recursos naturais e a produção agrícola se baseavam no consumo imediato e em que, normalmente, os objetos de uso pessoal eram enterrados com o seu possuidor, a herança de bens econômicos constitui um mau problema etnológico. Contudo, o levantamento da interdição dos objetos, acima descrito, pode ser encarado como uma forma de transmissão de propriedade. Do mesmo modo, o domínio dos territórios ocupados eventualmente por cada grupo local passava de modo ininterrupto de uma geração para outra.

Em resumo, verifica-se o desenvolvimento de profundos laços de interdependência dos grupos familiares e de solidariedade intragrupal, em virtude da complementaridade econômica daquelas subunidades vicinais. Esses laços exprimiam-se concretamente na obrigação de entreaajuda econômica e de cooperação social, nos casos de insucesso de alguns grupos familiares ou de crises circunstanciais no abastecimento da comunidade. O principal fator de equilíbrio no sistema econômico Tupinambá consistia na observância de um comportamento recíproco, que pode ser traduzido em termos do princípio de retri-

(398) Thevet, *Cosmographie*, pág. 944; ver também A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, págs. 130-131.

(399) Léry, págs. 154-155 e 209 e Gandavo, págs. 121-122.

buição equivalente e adiada. A forma característica de apropriação dos recursos naturais e agrícolas era coletiva. Mas restringia-se aos membros do grupo familiar polígino e da família grande, graças ao acento da economia doméstica no sistema econômico Tupinambá. Em relação aos objetos de uso pessoal existia uma noção específica de posse exclusiva, que não eliminava a transferência temporária ou definitiva dos direitos de posse. Tal transferência envolvia a existência de laços íntimos de confiança e de amizade recíprocas e conduzia à intensificação dos mesmos. A alienação de bens econômicos só ocorria em concomitância com alterações na personalidade dos indivíduos (renascimento ou morte), de acordo porém com prescrições específicas. E a herança do patrimônio econômico reduzia-se, essencialmente, à conservação e usufruto de uma posição na biosfera.

CAPÍTULO III

O SISTEMA DE PARENTESCO

A ANÁLISE do sistema de parentesco dos antigos Tupí constitui um dos problemas mais árduos da etnologia brasileira. Embora os dados disponíveis apresentem um esboço satisfatório da nomenclatura de parentesco, do tratamento recíproco dos parentes, consangüíneos ou por afinidade, e da organização da família, algumas questões básicas ficam sem nenhuma espécie de esclarecimento. O estudo da nomenclatura de parentesco e das regras relativas ao matrimônio, por exemplo, evidencia claramente a existência de um complicado sistema de obtenção de mulheres. As oportunidades dos homens variavam largamente dentro da sociedade Tupinambá, de acordo com os métodos tradicionais de aquisição de espôsas. A tais métodos estavam associadas regras explícitas, definidas na cultura Tupinambá em termos das relações de parentesco, dos vínculos existentes entre os membros das gerações diferentes em contato e das obrigações recíprocas assumidas pelos cônjuges em amplas configurações de parentes consangüíneos e afins. Contudo, não subsistem informações consistentes sobre todas as espécies de matrimônios preferenciais sancionados culturalmente ou sobre o papel desempenhado por um parente intermediário no arranjo do primeiro matrimônio de um homem. Do mesmo modo, são lacunosas as explicações, fornecidas pelos cronistas, sobre o funcionamento de instituições como o levirato e o sororato no sistema total de relações de parentesco. A importância dos laços de parentesco consangüíneo ou por afinidade na vinculação de grupos locais distintos também foi muito subestimada. Por isso, não se pode indicar corretamente a extensão de tais relações e a situação em que elas colocavam um indivíduo núbil, do ponto de vista da variedade e da intensidade dos contatos sociais.

Em virtude disso, adotei neste capítulo a mesma técnica expositiva empregada no capítulo anterior. Ou seja, o tratamento da maior quantidade possível de itens, sob um mesmo ângulo de visão. A empresa apresenta aqui, entretanto, maiores dificuldades. O acôrdo desenvolvido pelos etnólogos na apreciação dos problemas fundamentais envolvidos pelo ajustamento do meio externo às necessidades humanas e suas consequências sociais, é algo muito promissor. O mesmo não acontece, porém, quando se trata do estudo das diversas modalidades de ajustamento recíproco de indivíduos sexualmente distintos, ligados entre si por meio de interesses comuns, como a complementaridade biológica, a manutenção e adestramento de um filho ou o aproveitamento adequado de recursos naturais. As contribuições mais importantes, dedicadas à investigação e análise científicas do sistema de parentesco, revelam ainda hoje acentuado caráter polêmico¹. Parece-me que êsse obstáculo

(1) O pioneiro dêste campo de estudos foi Lewis H. Morgan, com uma obra realmente importante: *Systems of Consanguinity and Affinity*, Smithsonian Contributions to Knowledge, vol. XVII, Washington, 1871. Um dos críticos mais severos de Morgan tem sido Robert H. Lowie (cf. *Culture and Ethnology*, P. Smith, Nova Iorque, 1929, págs. 100-108; *Traité de Sociologie Primitive*, Paris, Payot, 1935, *passim* e especialmente pág. 255 e segs.; artigo "Social Organization", in *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. XIV, págs. 141-148). Do ponto de vista sociológico, a revisão mais frutífera das explanações de Morgan coube a Radcliffe-Brown. Morgan designou como sistemas classificatórios de parentesco aqueles sistemas de parentesco em que o mesmo termo servia para designar parentes lineares e colaterais. Baseando-se em nossa nomenclatura, parecia-lhe que nesses sistemas eram confundidos parentescos claramente separados nos sistemas descritivos. Em consequência, "a significação dos termos primários e secundários (é ampliada) além do seu sentido apropriado". Radcliffe-Brown deslocou o centro primordial de interesse. Por isso, preocupa-se menos com a extensão dos termos usados "primitivamente" para designar parentes lineares e parentes colaterais, que com a situação social em que ocorrem tais extensões. Radcliffe-Brown conclui que a distinção entre parentes lineares e colaterais subordina-se a um princípio estrutural, definido como o princípio de solidariedade do grupo de *siblings*. O fenômeno processa-se de modo que a terminologia de parentesco de um povo traduz sempre "o esqueleto da ordenação real dos parentes na vida social". Não se trata, pois, de extensões arbitrárias de certo designativo de parentesco, mas de uma forma de exprimir o fato de vários indivíduos ocuparem a mesma posição social em relação à pessoa que fala (cf. A. R. Radcliffe-Brown, *The Study of Kinship Systems*, Presidential Address, pub. do The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pág. 7). Sobre a integração da terminologia de parentesco de uma tribo ao seu sistema total de orde-

pode ser facilmente superado com um pouco de boa vontade; à medida que se tornar necessário, indicarei, com maior frequência que no capítulo anterior, as fontes teóricas mais importantes dos conceitos emitidos nesta parte do trabalho.

Em primeiro lugar, previno o leitor de que uso o termo "sistema de parentesco" aproximadamente no sentido em que o aplica Radcliffe-Brown. Isto é, como um sistema de parentesco e casamento: "por isso, um sistema de parentesco, tal como eu uso o termo, ou um sistema de parentesco e afinidade, se o leitor preferir chamá-lo assim, é em primeiro lugar um sistema de relações diédricas entre pessoa e pessoa em uma comunidade, sendo o comportamento de cada uma das duas pessoas e cada uma dessas relações regulado de alguma forma, e em maior ou menor extensão, pelo costume social"². O estudo do sistema de parentesco de uma sociedade, nesse sentido, inclui a investigação das regras relativas ao matrimônio, dos princípios estruturais da organização da família, do sistema de direitos e deveres que regulamentam o tratamento recíproco e o comportamento dos parentes, do culto dos antepassados, das concepções existentes acêrca do parentesco, e da nomenclatura de parentesco. Cada uma das partes mencionadas existe dentro de um todo, ordenado socialmente de certa maneira. Trata-se, pois, de uma totalidade organizada. Qualquer uma das partes adquire sentido em relação ao sistema total. Assim, os princípios estruturais definem certas categorias, através das quais se processam as relações entre os parentes. A nomenclatura de parentesco fornece os termos por meio dos quais devem ser designados os componentes dessas categorias. Por isso, numa situação concreta, um simples termo define claramente a distância social existente entre o indivíduo que fala e seu interlocutor, e o tipo de comportamento que deve revelar diante dêle.

Parece-me que êsse conceito de sistema de parentesco, que envolve tanto a nomenclatura de parentesco, como os padrões correlativos de comportamento, pode ser aplicado com sucesso

namento das relações sociais, é útil consultar as críticas dirigidas por Radcliffe-Brown a A. L. Kroeber (cf. "The Social Organization of Australian Tribes", Part III, in *Oceania*, vol. I-N.º 4, janeiro-março de 1931, págs. 426-427).

(2) A. R. Radcliffe-Brown, *The Study of Kinship Systems*, *op. cit.*, pág. 2.

ao estudo da organização social dos Tupinambá. Todavia, considerando as relações entre os membros do grupo biológico — e principalmente o caráter sistemático que essas relações tendem a assumir, como observa Sol Tax³ — acho necessário dispensar maior atenção aos aspectos relativos à ordenação das relações sexuais. Em geral, as relações sexuais são analisadas pelos etnólogos, interessados na investigação do sistema de parentesco, em função do papel que desempenham como princípio integrativo das relações sociais, de acordo com a definição atribuída em uma sociedade ou cultura ao fato biológico da reprodução⁴. Isso implica uma séria limitação no estudo da vida sexual de um povo, solapando as principais possibilidades de compreender a importância do sistema de parentesco na solução dos problemas sexuais e na regulamentação do comportamento sexual. As pesquisas de Malinowski das Ilhas Trobriand⁵ permitem avaliar até que ponto é conveniente colocar tais fenômenos em um campo de observação direta e de explicações sistemáticas. Em resumo, a análise do sistema de parentesco permite pôr em evidência alguns aspectos fundamentais da vida sexual. Em primeiro lugar, o número e espécie de oportunidades concedidas às gerações novas. Em segundo lugar, as diversas proibições que conduzem à distinção dos parentes em grupos de incesto⁶. Em terceiro lugar, como o matrimônio resolve os problemas sexuais em uma sociedade e regulamenta o comportamento sexual dos cônjuges entre si e com indivíduos estranhos ao conúbio. Particularmente importante, quanto ao matrimônio, são as conexões entre as prescrições e proibições ligadas à gestação e a um período de tempo variável, posterior ao parto. Tais aspectos da vida sexual podem constituir um dos fatores concomitantes, que motivam a concessão de mais de uma parceira ao cônjuge masculino. Parece-me, pois, que ao lado dos fenômenos acima indicados,

(3) Sol Tax, "Some problems of Social Organization", in *Social Anthropology of North American Tribes*, op. cit., págs. 17-18.

(4) Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, op. cit., págs. 55-56 e 62.

(5) Bronislaw Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Halcyon House, Nova Iorque, ed. 1941, passim.

(6) Franz Boas: "Sobre as relações de afiliações genealógicas e a constituição de grupos de incesto", cf. item *social organization* in artigo *Anthropology* (*Encyclopedia of Social Sciences*, vol. II, pág. 87). Cf. também Robert H. Lowie, *Traité de Sociologie Primitive*, op. cit., pág. 27.

deve-se dar certa atenção, quando se estuda o sistema de parentesco, à forma assumida pela ordenação das relações sexuais.

Alguns autores empregam o termo "sistema de parentesco" em um sentido mais restrito. Assim, Robert H. Lowie escreve: "todos os termos usados por um povo para designar seus parentes consangüíneos ou por casamento são conjuntamente chamados seu sistema de parentesco"⁷. Evidentemente, este conceito, de acordo com o ponto de vista adotado neste trabalho, compreende apenas uma das partes do sistema de parentesco: a nomenclatura de parentesco. Embora Lowie dê particular atenção às conotações culturais e às implicações sociais da nomenclatura de parentesco de um povo⁸, esse conceito não favorece a análise sistemática senão da própria nomenclatura de parentesco. Mas, é de interesse fundamental tanto a investigação sistemática da nomenclatura de parentesco, como a do comportamento recíproco dos parentes, dos seus direitos e deveres, de suas idéias sobre o parentesco etc., dentro do contexto social imediato em que ocorrem. O método preconizado acima permite considerar a configuração total das relações de parentesco e afinidade como um todo, organizadas da maneira em que se apresentam na sociedade estudada. Qualquer que seja o caráter assumido pela ordenação das relações descritas, o uso do vocábulo *sistema* justifica-se plenamente. A possibilidade de compreender uma das configurações parciais de relações de parentesco e afinidade, doutro lado, em termos de sistema de relações de parentesco e afinidade e do sistema total de relações sociais da sociedade considerada, aumenta sensivelmente.

1) Sistema de parentesco e ordenação das relações sexuais

Em geral, as oportunidades sexuais dos jovens, na sociedade Tupinambá, eram muito limitadas. Graças ao fundamento gerontocrático do sistema sócio-cultural, os velhos podiam reservar para si um elevado número de mulheres. Apoiados no poder obtido através de seu prestígio de guerreiro, de médico-feiticeiros ou de grandes chefes de extensas parentelas, os velhos

(7) R. H. Lowie, *Culture and Ethnology*, op. cit., pág. 103.

(8) "As configurações da nomenclatura de parentesco dão um índice das relações tribais", escreve Lowie (*Culture and Ethnology*, op. cit., pág. 175; ver também op. cit., pág. 98).

desfrutavam privilégios especiais a êsse respeito⁹. A observância desse padrão de comportamento provocava consequências características. Em primeiro lugar, o monopólio das mães por parte dos velhos estimulava a conservação de um estoque regular de pretendentes masculinos em idade núbil. Em segundo lugar, determinava o mesmo fenômeno, em sentido inverso, quanto aos pretendentes do sexo feminino em relação aos moços. Algumas mulheres abandonavam o antigo lar e contraíam novas núpcias, ao perderem o papel de parceira sexual¹⁰. Todavia, o número de mulheres idosas que conservavam o *status* de espôsa sem desempenharem os papéis correlativos de parceiras sexuais, ou perdiam completamente àquêl *status*, também era muito alto.

A combinação das diferentes possibilidades acima descritas indica quais eram as alternativas dominantes. O casamento ou o simples intercuro sexual ocorria predominantemente entre indivíduos pertencentes a gerações alternadas. Se existissem, por exemplo, quatro gerações em contato, a tendência dominante na escolha de parceiros sexuais ou de cônjuges obedecia ao princípio de seleção dos mesmos na segunda, na primeira ou na terceira geração imediatamente superior ou inferior à geração do pretendente. Essa situação atuou profundamente sobre as concepções de casamento e de intercuro sexual dos Tupinambá, desenvolvendo racionalizações claramente sublinhadas por tais tipos de relações. A racionalização fundamental, neste caso, procura justificar o próprio interesse do grupo no funcionamento e na perpetuação da referida regulamentação do casamento e das aventuras sexuais. Roger Barlow, que esteve nos princípios do século XVI entre os Tupí de Pernambuco, ficou seriamente perturbado com a diferença de idades existente entre os cônjuges. Por isso, perguntou-lhes a causa de tão "impróprio" comportamento. Explicaram-lhe que as mulheres novas nada sabiam do mundo. Casavam-nas com homens velhos porque êstes podiam instruí-las, ensinando-as a governar uma casa. Do mesmo modo, os moços nada sabiam do mundo e de como deviam viver.

(9) Cf. Léry, pág. 202; Staden, pág. 171; Thevet, *Singularidades*, págs. 229, 252-253 e *Cosmographie*, pág. 933; Montaigne, pág. 186; Anchieta, *Cartas*, pág. 329; Gabriel Soares, pág. 367; Gandavo, pág. 120; Abbeville, pág. 223; Brandão, pág. 278; Montoya, págs. 106-107.

(10) Anchieta, *Cartas*, pág. 448.

As mulheres velhas encarregavam-se de sua instrução¹¹. Em outras palavras, o grupo tenta explicar o comportamento em termos da participação da cultura. A posição privilegiada das gerações velhas, a êste respeito, atribui-lhes obrigações especiais, como o adestramento das gerações novas. Como únicos portadores de todos os conhecimentos e das antigas experiências tribais, competia-lhes transmitir aos descendentes a cultura de seus ancestrais. Na verdade, porém, o adestramento processava-se no período anterior ao casamento, tanto para o homem, como para a mulher. Quando um indivíduo contraía matrimônio, estava capacitado para desempenhar todos os papéis relativos ao nôvo *status*¹². Além disso, tal adestramento refletia nitidamente as conotações ligadas ao sexo. Por isso o papel da mãe e das mulheres de seu grupo era excepcionalmente importante no adestramento das meninas e das jovens Tupinambá. O mesmo ocorria em relação aos jovens, desde cedo adestrados pelo pai e pelos homens associados a seu grupo¹³. Não se deve subestimar a importância das relações dos velhos com os cônjuges ou parceiros sexuais moços na transmissão da cultura, pelo menos na transmissão de certos itens da cultura. Contudo, no sistema sócio-cultural Tupinambá êste papel dos velhos, quando vinculado ao casamento ou às aventuras sexuais, não tinha a importância a êle atribuída pelo próprio grupo.

A racionalização visava justificar praticamente a instituição da desigualdade de oportunidades sexuais, regulares ou não. Reforçava desse modo a observância do referido padrão de comportamento, conferindo o caráter de necessidade legítima e de interesse geral a uma das manifestações típicas dos privilégios dos velhos. Estas concepções refletiam-se de modo muito particular sobre as possibilidades de casamento e de relações sexuais livres. Outros padrões de comportamento, acessórios do padrão fundamental, acima descrito, sublinhavam vigorosamente as expectativas de comportamento sexual formuladas no sistema sócio-cultural Tupinambá. Êstes padrões contribuíram bastante

(11) Roger Barlow, *apud* Lafone de Quevedo, *Guarani — Kinship Terms as Index of Social Organization*, art. cit., pág. 422.

(12) Anchieta, *Cartas*, pág. 434; Cardim, pág. 144; Evreux, págs. 131-136; Montoya, pág. 111.

(13) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Cardim, págs. 274-275; Gabriel Soares, pág. 371; Brandão, 227; Montoya, pág. 111.

para agravar a situação angustiosa dos homens jovens e das mulheres velhas. Doutro lado, limitavam a função do matrimônio, como modalidade de solução formal dos problemas sexuais.

Os critérios de atribuição de *status* ao homem e à mulher eram diferentes. O conceito social de maturidade, no segundo caso, estava correlacionado ao desenvolvimento biológico da mulher. No primeiro caso, isso não acontecia, e apesar de dotado de capacidade genitora, só reconheciam a maturidade do homem com grande retardamento. Assim que apareciam as primeiras regras, as meninas púberes submetiam-se aos ritos de iniciação, sendo-lhes permitido adquirir cônjuge ou manter relações sexuais livres¹⁴. A mulher impúbere era tabu. Mesmo quando um cacique recebia uma menina de seus pais, criava-a e aguardava a puberdade para a prática do coito¹⁵. O homem, por sua vez, só podia ter relações sexuais com mulheres fecundas após ter executado ritualmente pelo menos um inimigo¹⁶. Segundo algumas fontes¹⁷, mesmo nestas condições, o homem só contraía matrimônio dois ou três anos depois do sacrifício ritual do inimigo¹⁸. Em alguns casos, tais cerimônias eram antecipadas pelos pais dos mancebos, que lhes presenteavam seus prisioneiros para a execução¹⁹. Todavia, Thevet informa que o pretendente à mão de uma jovem devia ter feito êle próprio os prisioneiros. “E a mãe não permite jamais que sua filha

(14) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Staden, pág. 172; Gabriel Soares, pág. 368; Cardim, pág. 144; Anônimo, *De Algumas Coisas mais Notáveis do Brasil*, pág. 386; Evreux, pág. 136.

(15) Gabriel Soares, pág. 368; Montoya, pág. 106; ver também Staden, pág. 171. A importância da menstruação era tão grande, que a mãe devia indicar a ocorrência por meio de um “fio de algodão”, atado pela cintura e em cada braço (Gabriel Soares, pág. 368). Também possuíam termos especiais para designar as primeiras regras (*Nhemôdigara*), as segundas (*Jeporeroipoca*). Daí em diante, usavam simplesmente o vocábulo *Tuguig* para indicar a menstruação; cf. autor anônimo, *Vocabulário na Língua Brasileira*, pág. 167. Veja-se, ainda, Montoya, *Vocab.*, fôls. 447-448, 251-251v. e 221-221v.

(16) Anchieta, *Cartas*, 434; Anônimo, *De Algumas Coisas mais Notáveis do Brasil*, pág. 386; Cardim, 144.

(17) Cardim, 144; Anônimo, *De Algumas Coisas mais Notáveis do Brasil*, pág. 386.

(18) Cardim, 144; Anônimo, *De Algumas Coisas mais Notáveis do Brasil*, pág. 386.

(19) Gabriel Soares, pág. 401; Abbeville, 232-233.

durma com um homem que não tivesse feito pelo menos um ou dois prisioneiros e que não tenha trocado de nome desde sua infância, porque eles acreditam que os filhos que são engendrados por um *Manem*, isto é, de um que não aprisionara nenhum escravo, não serão jamais bom fruto, e serão *Mébek*, quer dizer fraco, medroso e tímido”²⁰. Ora, isto quer dizer que dificilmente um jovem conseguia uma companheira fecunda, antes de ter alcançado no mínimo a idade de trinta anos. Os homens só podiam participar das expedições guerreiras, na qualidade de guerreiro, depois que passavam a ser designados como *Aua*. Esta categoria compreendia homens cuja idade variava entre 25 a 40 anos. Mesmo que um indivíduo fôsse um guerreiro valente, considerado um *Kerembau*²¹, era extremamente difícil obter de início uma esposa nova. Casos desta espécie ocorriam quando a família da jovem tinha excepcional importância e reunia um grupo muito extenso de parentes²². Ainda assim, nos casos excepcionais, existia uma diferença média entre as idades respectivas dos cônjuges variável entre 10 a 15 anos²³. As mulheres idosas, por sua vez, em geral perdiam o papel de parceira sexual. Algumas continuavam a ocupar o *status* de esposa e prestavam serviços ao marido. Outras contraíam novas núpcias. A idéia de que a mulher velha não precisava manter relações sexuais recebia um forte impulso na cultura²⁴. Por isso, o abandono das mulheres velhas ocorria com grande freqüência.

A explanação precedente mostra até que ponto o matrimônio representava uma solução pouco satisfatória para os jovens do sexo masculino. Em primeiro lugar, só podia ser contraído tardiamente. O grupo opunha obstáculos tanto ao casamento como às relações sexuais livres com as moças em idade núbil. O objetivo da proibição descrita por Thevet, no trecho transcrito acima, consistia exatamente em impedir a consumação das ligações das mulheres em idade núbil com os jovens Tupinambá. Por isso Cardim escreve que “nenhum mancebo costumava

(20) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Ms. inéd., fôl. 66v.

(21) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; para o termo, cf. também Abbeville, pág. 233; que escreve *Kerembave*.

(22) Anchieta, *Cartas*, pág. 453. — (23) Cf. Evreux, págs. 131 e 136.

(24) Anchieta, *Cartas*, págs. 448-449 e 453. O cacique Cão Grande, do Maranhão, dizia em um discurso: “minha primeira mulher está velha, e por isso não precisa mais de marido” (Evreux, pág. 152).

casar antes de tomar contrário, e perseverava virgem até que o tomasse e matasse correndo-lhe primeiro suas festas por espaço de dois ou três anos”²⁵. Na verdade, como se verá adiante, os jovens não se conservavam virgens, estritamente falando. Em segundo lugar, os homens considerados socialmente aptos para o casamento casavam-se, na maioria, com as velhas em disponibilidade. Os homens tinham necessidade absoluta de uma mulher, que provesse o lar de alimentos vegetais e de lenha, que preparasse as refeições e mantivesse aceso o fogo durante a noite. Em virtude da falta de parceiras jovens, os mancebos contentavam-se com as velhas, apesar de as saberem estéreis. “Como entre os índios há muito poucas meretrizes e devassas, e a carne apertada com os moços, tomam qualquer que acham, velha ou môça, ainda que não seja a seu gosto”²⁶. Posteriormente, assim que isso se tornava possível, a espôsa velha era substituída por outra nova²⁷.

Essa situação compelia os jovens e as velhas a procurarem a satisfação de suas necessidades sexuais fora do casamento. As jovens opunham-se às pretensões dos homens julgados inaptos para o casamento. Aventuras com tais indivíduos poderiam ter conseqüências nefastas, uma vez que a sociedade colocava à margem os produtos dessas uniões. Transgressões menos graves, como a rejeição do marido escolhido pelo grupo da mãe, afetavam o prestígio e a segurança das jovens núbeis, tornando-as conhecidas como impudicas²⁸. Também precisam ser tomados em consideração os efeitos da observância do padrão tradicional, de casamento de môças com velhos. Deve-se presumir que o referido padrão provavelmente desenvolveu um conjunto de associações emocionais tão importantes quanto as que se vinculam ao padrão de escolha de cônjuges na própria geração, praticado em nossas sociedades contemporâneas. Evreux, por exemplo, informa que as jovens de 15 a 16 anos, casadas com os velhos morubixabas Tupinambá do Mearim, apreciavam bastante aqueles enlances. As estimativas dependiam do prestígio dos maridos; se êstes fôsem grandes caciques, elas revelavam maior satisfação ainda em recebê-los como cônjuges²⁹.

(25) Cardim, pág. 144. — (26) Anchieta, *Cartas*, pág. 453; cf. também Salvador, pág. 55. — (27) Anchieta, *Cartas*, pág. 453.

(28) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932. — (29) Evreux, págs. 97-98.

As velhas, por sua vez, eram repelidas pelos adultos, quando êstes dispunham de melhores oportunidades.

Por isso, tanto os jovens, como as velhas, recorriam a técnicas especiais de solução dos seus problemas sexuais. Os Tupinambá foram descritos como um povo luxurioso, pelos brancos³⁰. Os assuntos sexuais preocupavam-nos seriamente, constituindo um dos principais temas da conversação diária. “Não sabem falar senão destas sujidades, que cometem a cada hora”, escreve Gabriel Soares³¹. A inflexão da cultura no sentido dos problemas sexuais combinava-se ao completo desconhecimento da continência. Os missionários assombraram os aborígenes por causa disso, servindo-lhes, mesmo, como motivo de mofa. Pode-se avaliar facilmente o que tudo isso significava, em conjunto, no aguçamento dos problemas e das insatisfações sexuais dos jovens e das velhas.

Parece-me que as práticas sodomíticas dos Tupinambá devem ser encaradas em termos dessas dificuldades na obtenção de parceiras sexuais. Segundo Gabriel Soares, os Tupinambá eram “muito afeiçoados aos pecados nefandos”³². É provável que chegaram a dar um aspecto formal a tais relações, pois alguns pederastas passivos possuíam cabanas próprias, onde mantinham seus colóquios amorosos. “E nas aldeias pelo sertão há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas”³³. A sodomia recebia o beneplácito social; as relações desta espécie “se não têm por afronta” (*ibidem*). Contudo, parece que havia uma avaliação diferente das mesmas, de acordo com a posição ocupada no coito anal por um dos parceiros. Gabriel Soares informa que os pederastas ativos se orgulhavam daquelas relações, considerando-as uma manifestação

(30) “São os Tupinambá tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam” (Gabriel Soares, pág. 372). Provocavam o inchamento de pênis (Gabriel Soares, pág. 373) e cometiam sérios excessos na sua vida sexual (*idem*). Além disso, segundo Thevet, tinham um bom conhecimento de técnicas eróticas: “especialmente as mulheres que procuram empregar todos os meios no sentido de arrastar os homens ao prazer” (*Singularidades*, pág. 273). No Ms. inéd., Thevet assevera que as mulheres eram tão luxuriosas, que usavam certas ervas para aumentar o entusiasmo nos velhos (cf. fôl. 95v.). Cf. também: Gandavo, *Tratado*, pág. 53; François Pyrrard, vol. II, pág. 232.

(31) Gabriel Soares, pág. 373. — (32) Gabriel Soares, pág. 373; ver também Furtado de Mendonça, pág. 458.

(33) Gabriel Soares, pág. 373.

de valor e valentia. Entre os Tupina observou o seguinte: "os que servem de machos se prezam disso, e o tratam, quando se dizem os seus louvores" (pág. 408). Doutro lado Léry apresenta a sodomia como uma mancha degradante entre os Tupinambá. Quando se insultavam, utilizavam a palavra *Tivira* para designar o pederasta passivo³⁴. As informações lacunosas dos cronistas não permitem aprofundar a análise. Lévy-Strauss verificou, por exemplo, que entre os Nhambiquara contemporâneos a dificuldade em conseguir mulheres desenvolveu a prática de relações homossexuais regulares, entre primos cruzados³⁵. Atualmente, é pouco provável que se consiga descobrir se os antigos Tupinambá sistematizavam dessa forma suas relações homossexuais.

A canalização dos sentimentos amorosos e eróticos em direção ao indivíduo do mesmo sexo, como forma de distensão emocional e de satisfação sexual, ocorria também entre as mulheres³⁶. Pero Correia escrevia: "há cá muitas mulheres que assim nas armas como em tôdas as outras coisas seguem ofício de homens e têm outras mulheres com quem são casadas. A maior injúria que lhes podem fazer é chamá-las mulheres"³⁷. As mesmas observações foram registradas por Gandavo. Segundo esta fonte, as mulheres tribades assumiam as atitudes culturalmente definidas como masculinas. Conviviam exclusivamente com os homens e agiam como eles, empenhando-se em suas tarefas e indo com eles à guerra. Do mesmo modo, rejeitavam cônjuges masculinos, "ainda que por isso as matem". Adotavam a forma masculina de penteado e contraíam núpcias como os homens: "cada uma tem mulher que a serve, com quem diz que é casada, e assim se comunicam e conversam como marido e mulher"³⁸. Adquiriam, pois, através destes conúbios,

(34) Léry, pág. 204.

(35) Cf. Lévy-Strauss, "The Social Use of Kinship Terms Among Brazilian Indians", in *American Anthropologist*, NS, vol. 45, julho-setembro, 1943, pág. 400. Segundo este autor, as relações homossexuais são encaradas pelos Nhambiquara como "amor simulado" ("*mindigé ki andige*").

(36) É provável, como sugere Gilberto Freyre, apoiando-se em Edward Westermarck, que o tribadismo esteja vinculado "ao ritmo guerreiro da vida dessas sociedades" (cf. Gilberto Freyre, *Casa-Grande e Senzala*, op. cit., pág. 87).

(37) Pero Correia, *Novas Cartas*, pág. 97; ver também Abbeville, pág. 79; especialmente a nota 8, de Rodolfo Garcia.

(38) Gandavo, pág. 120; e Tratado, pág. 54.

tôda espécie de parentesco adotivo e de obrigações assumidas pelos homens em seus casamentos. Formalmente, porém, parece que este era simples recurso para atribuir *status* às mulheres que constituíam desvios psicológicos do tipo ideal de *personalidades-status* femininas³⁹. A avaliar pelas informações, esses desvios eram pouco freqüentes e em algumas situações pelo menos, de acordo com as informações de Gandavo, a sociedade resolvia o problema eliminando as mulheres tribades. Mais importante, em virtude da elevada freqüência, era o comportamento das velhas na busca de parceiros sexuais. Como tinham poucas probabilidades de atrair homens adultos, as velhas procuravam os meninos púberes e os rapazes viris. "E ensinam-lhes a fazer o que eles não sabem, e não os deixam de dia, nem de noite"⁴⁰. Por isso, "sendo de pouca idade, têm conta com mulheres, e bem mulheres" (pág. 372). Essas aventuras transformavam-se, pois, em meios de adestramento sexual, suavizando parcialmente as necessidades sexuais dos jovens.

Dois outros tipos de comportamento, socialmente aprovados e regulamentados, contribuíam para tornar tolerável a situação dos jovens. Um era a instituição da escola matrimonial; outro, a do matrimônio de prova. Praticamente, a primeira instituição já foi extensamente analisada (casamento de velhos com môças ou de moços com velhas, visando fins definidos culturalmente, na sociedade Tupinambá, como educativo). Entre os Tupinambá, porém, a escola matrimonial tinha outro aspecto, que ainda não foi mencionado. Trata-se do próprio adestramento sexual dos filhos, por iniciativa dos pais. Assim que "os pais e as mães vêem os filhos com meios para conhecer mulher, eles lhas buscam, e ensinam como a saberão servir" (pág. 373). Nestes casos, as mulheres que serviam como parceiras sexuais sempre recebiam algumas retribuições pelos serviços prestados. É óbvio que estas aventuras, sancionadas e propiciadas pelos pais, constituíam uma das formas de solução dos conflitos resultantes da discrepância entre a maturidade biológica e o seu reconhecimento social. O matrimônio de prova ocorria entre homens reconhecidos socialmente como adultos e suas noivas. As "noites de prova" visavam igualmente diri-

(39) Quanto ao emprêgo do termo "personalidade-status", cf. Ralph Linton, *O Homem*, op. cit., pág. 509.

(40) Gabriel Soares, pág. 373.

mir as tensões amorosas e eróticas dos homens, concedendo-lhes algumas aventuras desejáveis. Em regra, o matrimônio regular só ocorria dois ou três anos após as cerimônias de renomação (troca do primeiro nome por outro, adquirido depois do sacrifício ritual de um inimigo) ⁴¹. Estas uniões subordinavam-se, entretanto, à aprovação da mãe e o acôrdo dos anciãos quanto à conveniência de aceitar o pretendente à mão da môça como *Abaiba* (futuro marido) ⁴². Se tudo se desenrolasse favoravelmente, a noiva dizia a seu pretendente, assim que aparecesse uma ocasião propícia, que se ele fôsse pernoitar com ela, sua mãe não diria nada. Então o noivo ia à noite à maloca de sua futura espôsa (*Cunhaiba*) ⁴³, tomando precauções especiais. "Ora, estando tudo concluído e combinado entre a noiva e o jovem homem, ele ia quando todos dormiam, pernoitar com a môça, na casa do lado onde a mãe ficava, depois retornava de madrugada, a fim de não ser apercebido" ⁴⁴. As noites de prova forneciam ainda novos critérios para avaliação do futuro cônjuge. A escolha se decidia em termos do conhecimento recíproco mais íntimo, adquirido durante êsse período. Se a experiência fôsse bem sucedida, o matrimônio consumava-se naturalmente. "Se eles se agradavam um do outro, o seu casamento estava feito", "e se suas compleições se conformam uma à outra, o seu casamento dura até a morte" (*ibidem*).

A instituição das noites de prova evidencia a pouca importância atribuída à virgindade. A expectativa era mesmo o casamento com uma mulher deflorada ⁴⁵. O defloramento ocorria enquanto a rapariga era considerada uma *kugnatim*, logo depois do aparecimento das regras e dos ritos da puberdade. Entretanto, ela só se casava quando pertencia à categoria das *kugnam-muçus* (págs. 135-136). Parece pois bastante provável que a perda da virgindade da mulher precedia às noites de prova, já que ela sobrevinha pouco tempo depois das cerimônias de iniciação e em aventuras circunstanciais ⁴⁶. Segundo Gabriel

(41) Cardim, pág. 144; Anônimo, *Das Coisas Mais Notáveis do Brasil*, pág. 386.

(42) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; o termo, cf. Morais, tabela I. — (43) O termo, cf. Araújo e Morais, tabela I.

(44) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933. — (45) Evreux, pág. 102.

(46) Gabriel Soares, págs. 368 e 373; Pigafetta, pág. 61; Léry, págs. 203-204; Thevet, *Singularidades*, págs. 253-254; Heriarte, pág. 215; etc.

Soares, tais "desastres lhes acontecem muitas vezes" ⁴⁷. A môça devia indicar o defloramento, rompendo os fios de algodão, amarrados à cintura e nos braços. Mesmo que as aventuras tivessem caráter oculto, precisava tornar o fato de conhecimento público; "de outra maneira cuidará que a leva logo o diabo" (*ibidem*).

Apesar desta associação mágica, os Tupinambá davam pouco valor à ocorrência. "O pai não se enoja com isso; porque não falta quem lha peça com essa falta" ⁴⁸. Em algumas ocasiões, os próprios pais obtinham recompensas pessoais, cedendo-as "a qualquer varão" ⁴⁹. Tudo indica que isso passou a ocorrer com maior intensidade depois dos contatos com os brancos e por causa das inclinações sexuais dêstes. Thevet, pelo menos, escreve que os pais as entregavam ao "primeiro que aparece, em troca de ninharias, sobretudo aos europeus" ⁵⁰. Doutro lado, o referido estado de liberdade pré-nupcial não deve ser confundido com vida erótica desordenada. As noites de prova constituem um excelente exemplo da intervenção da mãe no controle das relações sexuais da filha. É verdade que, como acontecia nas ligações livres com os escravos, as môças tinham meios para solapar a vigilância familiar. Então praticavam as relações ocultamente, no mato, ou em "certas cabanazinhas", construídas no bosque pelos pares amorosos ⁵¹. A existência de regras bem definidas de comportamento sexual, neste período, porém, é sugerida no seguinte trecho de Léry: "nem os mancebos nem as donzelas núbeis da terra se entregam à devassidão como fôra de supor" ⁵².

Entre os Tupinambá, de acôrdo com as discriminações das fontes ⁵³, constituíam tabus, do ponto de vista das relações sexuais ⁵⁴:

(47) Gabriel Soares, pág. 368. — (48) Gabriel Soares, pág. 368; Léry, págs. 203-204. — (49) Léry, págs. 203-204. — (50) Thevet, *Singularidades*, pág. 255.

(51) Evreux, pág. 109. — (52) Léry, pág. 204.

(53) Thevet, *Singularidades*, pág. 252, *Cosmographie*, págs. 931-932; Léry, pág. 202; Gabriel Soares, pág. 373; Abbeville, pág. 223; Evreux, pág. 139. Quanto ao casamento de primos cruzados, cf. também J. Philipson: "Nota sobre a Interpretação Sociológica de Alguns Designativos de Parentesco do Tupi-Guarani", S. Paulo, 1946, pág. 9 e seguintes.

(54) Sobre os tabus de parentesco, cf. ainda Paul Kirchhoff, *Die Verwandtschaftsorganisation der urwaldstämme Südamerikas*, op. cit., pág. 187.

I — sendo ego homem:

- 1) a mãe, e tôdas as pessoas classificadas como mães;
- 2) a irmã, e tôdas as pessoas classificadas como irmãs;
- 3) a filha, e tôdas as pessoas classificadas como filhas.

II — sendo ego mulher:

- 1) o pai, e tôdas as pessoas classificadas como pais;
- 2) o irmão, e tôdas as pessoas classificadas como irmãos;
- 3) o filho, e tôdas as pessoas classificadas como filhos.

Em diagramas, respectivamente:

DIAGRAMA I

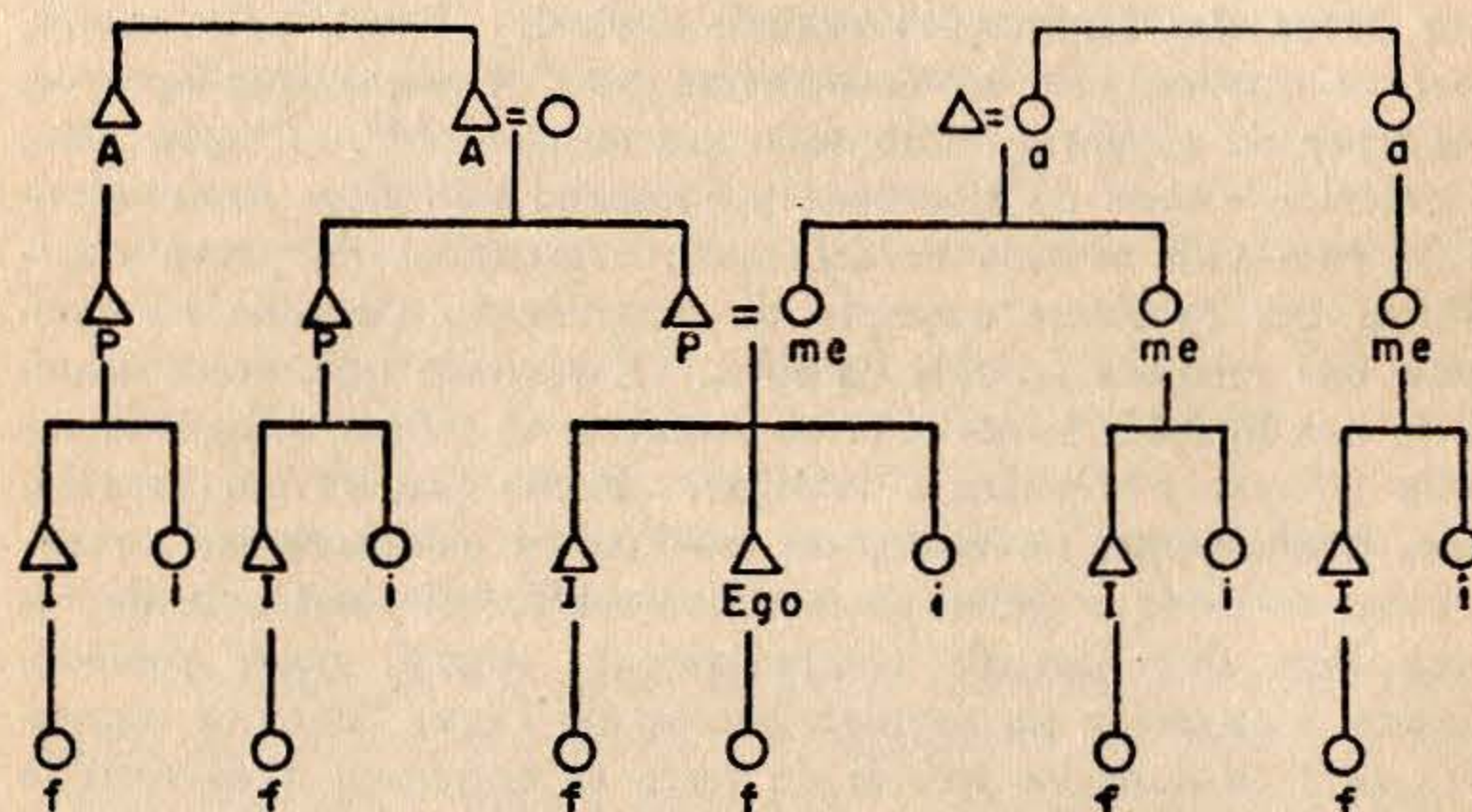
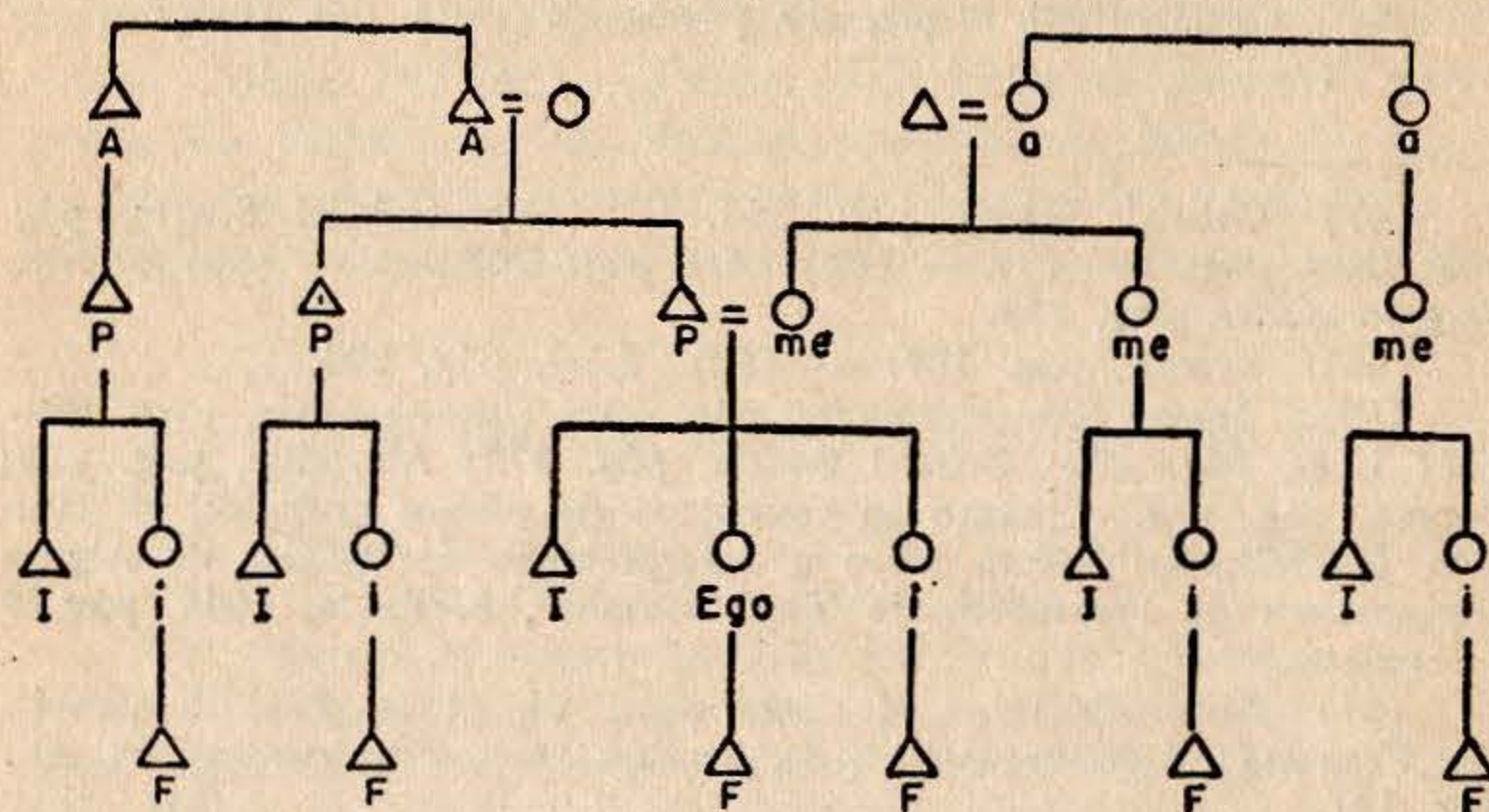


DIAGRAMA II



Convenções:

A = avô	a = avó
F = filho	f = filha
I = irmão	i = irmã
P = pai	me = mãe

Segundo Anchieta, o casamento de um indivíduo com outros parentes consanguíneos ou por afinidade ocorria frequentemente. Por isso, após o batismo de um homem em idade núbil, por exemplo, tornava-se extremamente difícil “achar mulher que, por causa do parentesco de sangue, possa ser tomada por espôsa”⁵⁵. De acôrdo com o *direito positivo*, os jesuítas solicitaram licenças especiais para casarem cônjuges ligados entre si por graus de parentesco como tios e tias cruzados, com sobrinhas e sobrinhos cruzados; primos e primas cruzados; marido de duas irmãs, com uma delas sòmente; o sobrevivente de um casal com o irmão ou irmã, ou seu equivalente, do cônjuge falecido⁵⁶. Os primos paralelos eram classificados como irmãos e irmãs: “por esta ordem têm grande reverência a tôdas as mulheres que vêm pela linha dos machos, não casando com elas de nenhuma maneira, ainda que sejam fora do quarto grau”⁵⁷. A mesma coisa acontecia nas relações do tio paralelo com a filha de seu irmão, como foi indicado acima. Elas eram classificadas como filhas; “e nessa conta as têm; e assim *neque fornicarie* as conhecem, porque têm para si o parentesco verdadeiro vem pela parte do pai, que são os agentes”⁵⁸. A mesma fonte informa que os missionários realizaram casamentos entre tios maternos e suas sobrinhas. Contudo, “até agora se não fêz com sobrinha filha do irmão, nem ainda em outros graus mais afastados que vêm pela linha dos pais”⁵⁹.

A existência de determinados padrões em um sistema sócio-cultural, entretanto, não constitui garantia quanto ao comportamento real dos indivíduos. Como em outras sociedades, a conduta de alguns indivíduos afastava-se das normas estabelecidas socialmente. Evreux indica a ocorrência de relações incestuosas entre irmãos e irmãs⁶⁰, enquanto Montoya as estende tam-

(55) Anchieta, *Cartas*, pág. 45.

(56) Anchieta, *Cartas*, págs. 47, 231 e 452; Nóbrega, carta transcrita, in Almeida Prado, *Primeiros Povoadores do Brasil*, pág. 99; cf. também Léry, pág. 202.

(57) Anchieta, *Cartas*, págs. 329-330.

(58) Anchieta, pág. 452; cf. também: Gabriel Soares, pág. 374; Salvador, pág. 57. — (59) Anchieta, pág. 452. — (60) Evreux, pág.

bém às pessoas classificadas como mãe⁶¹. Gabriel Soares observou que as relações sexuais entre indivíduos pertencentes ao grupo de incesto abrangiam: irmãos e irmãs, sobrinhos e tias paralelas, pais e filhas⁶². Tais desvios e desobediências à regra, “porque êste pecado é contra seus costumes” (*ibidem*), estavam associados a técnicas especiais de frustração do controle social. Os indivíduos envolvidos nestas aventuras consumavam-nas fora do grupo local. Os homens conduziam suas companheiras para o bosque, e lá pernoitavam com elas (*ibidem*).

As relações sexuais entre parceiros unidos pelo matrimônio, ao contrário, processavam-se livremente e com relativa notoriedade. Esta tornava-se maior quando o homem possuía várias mulheres. No caso das uniões monogâmicas, a discrição podia ser eventualmente favorecida pelo fato de os cônjuges dormirem na mesma rede⁶³. Todavia, o mesmo não sucedia em relação aos maridos polígamos. Êstes dormiam em redes separadas e precisavam acomodar-se no leito da esposa escolhida. Por isso, Gabriel Soares escreve que tal “ajuntamento é público diante de todos”, “sem se pejarem uns dos outros”⁶⁴. “Quando o marido quer ajuntar com qualquer delas, vai-se lançar com ela na rede, onde se detém só aquêle espaço dêste contentamento, e torna-se para o seu lugar”⁶⁵. O comportamento descrito não implicava, porém, nenhuma espécie de licenciosidade. Uma fonte chega a afirmar que o intercurso sexual somente era praticado à noite; “os indígenas, durante o dia, não têm relações sexuais, mas só à noite”⁶⁶. Do mesmo modo, não consumavam os folguedos amorosos “em lugares públicos”⁶⁷. Ambos, “marido e mulher portam-se com decôro e têm suas relações a encoberto”⁶⁸.

O sistema sócio-cultural concedia oportunidades extraconjugais aos homens, enquanto as mesmas eram expressamente interditas às mulheres. A expectativa de comportamento, quanto

139. — (61) Montoya, pág. 107. — (62) Gabriel Soares, pág. 373. — (63) Salvador, pág. 55. — (64) Gabriel Soares, págs. 367 e 366; cf. H. François Pyard, vol. II, págs. 232-233.

(65) Gabriel Soares, pág. 367; cf. também Salvador, pág. 55. — (66) Thevet, *Singularidades*, pág. 254. — (67) Thevet, *Singularidades*, pág. 254; Léry, pág. 207. — (68) Staden, pág. 172; Gandavo, pág. 116; e *Tratado*, pág. 53.

às mulheres casadas, era de fidelidade absoluta aos maridos⁶⁹. A idéia de que a concepção devia ser atribuída ao homem dava à mulher uma responsabilidade muito grande. Por isso, puniam severamente suas infidelidades, como se verá adiante. O homem, ao contrário, gozava de privilégios especiais. Proibições sexuais relacionadas com o período de gestação e a fase posterior ao parto deram aos homens certas oportunidades absolutamente inacessíveis às mulheres. “Jamais os homens têm relações com elas enquanto estão grávidas, nem após o parto, e até que a criança seja alimentada e caminhe só ou tenha pelo menos um ano de idade; quando êles fazem isso, enquanto as filhas estão ainda no ventre da mãe, êles dizem ter serviço com as próprias filhas, tornando-se impudicos; e se é um macho, êles o tornam *Bardache* ou *Bougeron*, que êles designam em sua língua *Teuir*; o que lhes é muito detestável e abominável, somente em pensar”⁷⁰. As relações com a esposa, neste período, como indica o texto transcrito, tinham o mesmo significado que as relações incestuosas. Tais crenças, na prática, alteravam o equilíbrio da vida sexual do homem. Por isso, a cultura fornecia soluções especiais aos problemas pelas abstenções sexuais obrigatórias. Em primeiro lugar, permitindo o casamento do homem com mais de uma mulher. Assim, um motivo fisiológico participava da motivação da poliginia. “Eis aí, escreve Thevet, a causa principal por que êles têm várias mulheres”⁷¹. Em segundo lugar, a aprovação de certas aventuras sexuais com mulheres independentes. Parece-me que a mesma circunstância (abstenções durante a gravidez e posteriormente) explica as relações extraconjugais, facultadas ao marido por iniciativa da esposa. Algumas esposas procuravam atrair mulheres novas ao seu lar, levando-as à rede do marido. Em retribuição, davam-lhes “pequenos presentes”⁷². O texto de Gabriel Soares sugere ainda uma segunda interpretação dêste comportamento. A intenção de conservar seu *status*, no grupo doméstico e na comunidade, podia levar uma esposa relativamente envelhecida a favorecer os desejos de aventura, revelados pelo marido.

(69) Pigafetta, pág. 61; Thevet, *Singularidades*, pág. 254; *Cosmographie*, pág. 933 e 934; Léry, págs. 203-204; Montaigne, pág. 186; Anchieta, *Cartas*, pág. 449; Nóbrega, *Cartas do Brasil*, pág. 100; Gabriel Soares, pág. 373; Cardim, pág. 148; Abbeville, pág. 225; Evreux, págs. 102 e 126; Gandavo, *Tratado*, pág. 53.

(70) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; Ms. inéd., fôls. 67 e 68v. — (71) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933. — (72) Gabriel Soares,

Entre os Tupinambá, o homem e a mulher que mantinham aventuras amorosas informais, eram chamados *Agoaçã*, "ainda que não tivesse com êle ou com ela mais que um só congresso" ⁷³. As relações sexuais deviam ser praticadas ocultamente (pág. 450). Se o homem adquiria a certeza de que a "amante" se entregava exclusivamente a êle, então passava a dispensar-lhe o tratamento de esposa. Assim, chamava-a, inclusive, *Temericó*, termo empregado para designar a mulher legítima (*ibidem*). "E parece que com o mesmo ânimo se ajuntam com elas que com as mulheres, sem fazer diferença nisso" (*ibidem*). Segundo esta fonte, pois, a fidelidade das "amantes" e a repetição constante dos encontros amorosos atribuíam-lhes novo *status*. Formalmente, este *status* em nada diferia do ocupado pela esposa legítima.

Em resumo, a ordenação das relações sexuais na sociedade Tupinambá caracterizava-se pelo princípio de educação dos indivíduos pertencentes às gerações novas por meio do adestramento sexual ou do casamento com os velhos. Isso conduzia a uma situação em que o casamento normal consistia na união de um ancião com uma jovem ou de um môço com uma velha. Além disso, a discrepância entre a maturidade biológica e o seu reconhecimento com fins sociais retardava o casamento dos homens. As tensões amorosas e eróticas destes jovens eram suavizadas pela prática de relações homossexuais, através de aventuras com mulheres rejeitadas pelos adultos ou com mulheres atraídas por seus próprios pais. Finalmente, o matrimônio de prova, quando o indivíduo se tornava apto para o compromisso de casamento, desempenhava um papel importante na satisfação das suas necessidades sexuais e na avaliação recíproca dos futuros cônjuges. O casamento constituía nestas condições uma solução tardia dos problemas e da vida sexual do homem.

Ligava-se valor secundário à virgindade e o defloramento das jovens ocorria em geral antes do casamento. Apesar da simplicidade de sua vida sexual, seria equívoca a afirmação de que o grau de liberdade alcançado pelos Tupinambá, em suas relações sexuais, se confundia com qualquer espécie de licenciosidade sexual. A regulamentação do comportamento sexual manifestava-se através da fiscalização dos atos da filha por parte da mãe ou por meio da intervenção dos parentes masculinos

págs. 373-374; estas informações são confirmadas por Montoya, pág. 122.
— (73) Anchieta, *Cartas*, págs. 449-450.

na escolha do seu "futuro marido". Outros padrões de comportamento, de conteúdo mágico, compeliavam as jovens a indicar a perda da virgindade, a evitar relações sexuais com jovens biologicamente maduros, mas sem *status* social definido, ou com parentes classificados como "pai", "irmão" ou "filho". O grupo de incesto basicamente emergia do parentesco linear e da classificação de parentes consanguíneos colaterais em relação aos parentes consanguíneos lineares. A idéia de que o homem desempenhava um papel primordial na concepção associava-se à falta de tolerância com relação às aventuras extraconjugais femininas. Em compensação, padrões de comportamento, de caráter mágico, favoreciam o aumento do número de esposas de um homem e forneciam-lhe boas oportunidades de aventuras extraconjugais aprovadas. Tais aventuras, de acordo com o comportamento das companheiras eventuais, podiam desenvolver laços mais estreitos entre estas e os seus "amantes". Nos casos bem sucedidos, conduziavam à extensão do *status* de "esposa" à antiga "amante".

2) A concepção de parentesco

A idéia ou noção que os Tupinambá tinham da concepção atribuía ao pai um papel de excepcional importância na geração dos filhos. A rigor, não se pode dizer que sua compreensão do aludido fenômeno fôsse realista. A cultura não definia exatamente, em termos biológicos, a relação existente entre o intercuro sexual e a fecundação. Doutro lado, subestimava o papel desempenhado pela mãe durante a gestação. Contudo, traduzindo-se em linguagem científica a interpretação simbólica fornecida pela cultura Tupinambá, é inegável que a sua noção de concepção lhes dava uma imagem bastante concreta da participação do homem e da mulher na geração do filho. Além disso, fornecia um critério biológico seguro, do ponto de vista tribal, para reconhecimento da paternidade ou da maternidade. Este fato exprimia-se inclusive no tratamento recíproco dos pais reais. Os genitores designavam-se com dois nomes especiais: *xeraicig* — mãe de meus filhos (falando o homem); *xemembira rûba* — pai de meus filhos (falando a mulher) ⁷⁴. É evidente que estes designativos, como outros que indicavam o "pai que me engendrou" etc., visavam distinguir os parentes

(74) Anchieta, *Cartas*, pág. 451.

classificatórios ou por afinidade (penso nos casos freqüentes de segundas núpcias) dos genitores⁷⁵.

Segundo Gabriel Soares, o filho saía do “lombo dos pais”; as mães, escreve, “não põem de sua parte mais que terem guardado a semente no ventre, onde se cria a criança”⁷⁶. A mesma informação é transmitida por Anchieta: “porque tem para si o parentesco verdadeiro vem pela parte dos pais, que são os agentes; e que as mães não são mais que uns sacos, em respeito dos pais, em que se criam as crianças”⁷⁷. Enfim, os Tupinambá acreditavam “que o principal fator da geração é o pai e não a mãe”⁷⁸. As atitudes dos Tupinambá, é óbvio, conformavam-se a este padrão. As próprias mães declaravam “que só os pais e não a mãe, têm parte nêle” (no crescimento do filho)⁷⁹.

Essa distinção marcava profundamente a genealogia Tupinambá. A descendência real era contada na base dos parentescos consangüíneos, através da linha paterna⁸⁰. Os homens contavam o parentesco a partir dos avós. Chamavam-nos *Tamoin*, compreendendo na designação todos os ancestrais, até o último avô conhecido⁸¹. As mulheres faziam a mesma coisa, considerando a avó como tronco e designando-a como *ariy*, quer fôsse avó paterna, quer fôsse avó materna (pág. 140). Nessa ordem, emergiam os diversos ramos da árvore genealógica Tupinambá: ramo dos avós, ramo dos pais, ramo dos filhos, e ramo dos netos (falando homem ou falando mulher). Por meio da combinação dos princípios do sexo e da idade, distinguíam no interior de cada ramo os parentes paralelos dos parentes cruzados e diferenciavam entre si os membros dos grupos de *siblings*⁸². Os Tupinambá revelavam um conhecimento ínti-

(75) Lévy-Strauss considera êsses fatos como exemplo das dificuldades dos Tupi em distinguir os parentes consangüíneos dos parentes classificatórios (*art. cit.*, pág. 404). Parece-me desnecessário complicar desta forma a interpretação de um costume tão simples.

(76) Gabriel Soares, pág. 370. — (77) Anchieta, *Cartas*, pág. 452. — (78) Thevet, *Singularidades*, pág. 257; *Cosmographie*, págs. 933-934. — (79) Nóbrega, *Cartas do Brasil*, pág. 90. — (80) Anchieta, págs. 329-330, 452; Gabriel Soares, pág. 374; Salvador, pág. 57. — (81) Evreux, pág. 139.

(82) Cf. Evreux, págs. 139-142; ver tabelas II e III, adiante. Emprego a expressão “grupo de *siblings*” de acordo com a conceituação de Radcliffe-Brow: “um grupo de *siblings* é constituído pelos filhos e filhas de um homem e sua esposa em sociedades monogâmicas, ou por um homem e suas esposas, quando existe poligamia, ou por uma mulher

mo de sua árvore genealógica. “Admira como se lembram e contam de avô em avô, seus antepassados, o que dificilmente fazemos na Europa”⁸³. Compreende-se facilmente este interesse pela genealogia quando se reconhece a importância que a mesma tinha na determinação do *status* de um indivíduo. A posição social e o prestígio dependiam largamente da amplitude da árvore genealógica e da extensão do grupo de parentes consangüíneos e afins⁸⁴.

Estas concepções refletiam-se em vários setores da vida social, principalmente na situação dos filhos considerados ilegítimos, no papel dos pais nos ritos de nascimento e na regulamentação do comportamento sexual feminino. O filho ilegítimo constituía o produto do intercuro sexual de um macho e uma fêmea, designados como *Agoaçã*. Tais indivíduos eram chamados *mandaró á guera* — “e isto têm por mal”⁸⁵. Também ficavam excluídos das árvores genealógicas⁸⁶, o que devia afetar o *status* deles nos grupos locais. Segundo Evreux, distinguíam os filhos ilegítimos em diversas categorias: “são bastardos os filhos que têm fora do casamento legítimo à moda deles, e entre êstes bastardos há ainda certa ordem” (pág. 142). De acordo com suas informações, separavam: 1) os que tinham pai e mãe Tupinambá; 2) os que tinham mãe Tupinambá e pai francês; 3) os que tinham pai Tupinambá e mãe escrava; 4) os que tinham mãe escrava e pai francês; 5) os que tinham mãe Tupinambá e pai escravo (págs. 142 e 143). Os filhos ilegítimos dos franceses eram chamados *mulatres* (pág. 143); designavam os demais como *Marap* ou *Chemarap* (págs. 142-143).

Em virtude das noções de parentesco, a situação dos filhos ilegítimos, descendentes de escravos, variava em função do sexo destes. Os que descendiam das uniões de um homem Tupinambá com uma cativa de guerra assumiam *status* no sistema de relações sociais. Se o prestígio do pai fôsse muito grande, a posição deles podia ser elevada. Os que descendiam das uniões de uma fêmea Tupinambá com um cativo de guerra eram considerados *inimigos*. Por isso, precisavam ser sacrifi-

e seus maridos em comunidades poliândricas” (*The Study of Kinship Systems*, *art. cit.*, pág. 7).

(83) Evreux, pág. 139. — (84) Gabriel Soares, pág. 375; Heriarte, pág. 215. — (85) Anchieta, *Cartas*, pág. 450. — (86) Evreux, pág. 140.

cados ritualmente e consumidos no repasto cerimonial coletivo. Criavam estas crianças até que pudessem ser executadas. Então, a mãe oferecia o filho, que era designado como *Cunham-bira*, ao seu parente mais próximo. Este ficava-lhe muito grato pelo oferecimento, pois devia encarregar-se da execução da criança, ganhando assim um novo nome. Todos os parentes participavam do repasto cerimonial, inclusive a mãe. O ato era considerado altamente honroso. As mulheres (mães) que revelavam atitudes discrepantes ou desobedeciam ao referido padrão de comportamento, atraíam o desprezo dos demais⁸⁷. Por isso “de maravilha escapa nenhuma criança que nasce destes ajuntamentos”⁸⁸. O filho de uma cativa também ficava sujeito à execução cerimonial. Isso acontecia quando aquela, estando grávida, conseguia fugir ou caía novamente em poder de seus amigos e parentes. Então o seu filho podia ser sacrificado pelo próprio avô⁸⁹.

O pai, ou seu substituto eventual, desempenhava, através da instituição da *couvade*, os principais papéis que cabiam aos adultos nos ritos de nascimento. Na verdade, nada se pode dizer de definitivo sobre os problemas levantados pela função dessa instituição no sistema sócio-cultural Tupinambá. Contudo, penso que analisando o comportamento do homem, durante o período do sobrepasto obrigatório, como parte dos ritos do nascimento, pode-se chegar a alguns resultados positivos. Os aspectos originais ou singulares do comportamento masculino na *couvade* têm constituído um fator decisivo na desfocalização de várias tentativas de interpretação⁹⁰. Quanto aos Tupinambá,

(87) Gabriel Soares, págs. 396 e 407.

(88) Gabriel Soares, págs. 396; cf. também: Thevet, *Singularidades*, págs. 239-240, 257; Léry, pág. 182; Nóbrega, pág. 90; Abbeville, págs. 102 e 233.

(89) Brandão, pág. 291.

(90) A *couvade* assumiu entre os Tupinambá a forma descrita tecnicamente por Sir James George Frazer como *couvade dietética* ou pós-natal (cf. *Totemism and Exogamy*, Londres, 1910, vol. IV, págs. 245-248). A principal tentativa de condensação do material existente sobre a *couvade* e de sistematização das diversas teorias que visam explicá-la, foi realizada por Theodor Reik, *The Psychological Problems of Religion* — I — *Ritual*, Psycho-Analytic Studies, prefácio de S. Freud, trad. de Douglas Bryan, Farrar, Strauss and Company, Inc., Nova Iorque, 1946, págs. 27-89; daquele ponto de vista, é conveniente considerar também: Raphael Karsten, *The Civilization of the American Indians*, Alfred Knopf, Nova Iorque, 1926, cap. XIV, págs. 436-467;

os dados disponíveis permitem verificar que de fato o comportamento masculino constituía uma consequência necessária das obrigações que o conceito de concepção atribuía ao homem.

A *couvade* constituía uma instituição transmitida aos Tupinambá pelo grande Caraíba. Todos os ritos observados na época do nascimento de uma criança tinham sido ensinados por esse personagem mítico. A desobediência ou inobservância de qualquer parte do ritual expunha o recém-nascido, o seu pai e, posteriormente, a comunidade, a certos riscos perigosos⁹¹. Através dos rituais de nascimento, como se verá adiante, conseguiam afastar tais riscos, e garantiam-se, concomitantemente,

e William I. Thomas, *Primitive Behavior, An Introduction to the Social Sciences*, Mc Graw-Hill Book Company, Inc., Nova Iorque e Londres, 1937, págs. 18-22; nos dois primeiros trabalhos encontram-se expostos os conceitos de Baschoven sobre a *couvade*, apresentados em *Das Mutterrecht*, Stuttgart, 1861, págs. 256-259; e no segundo a interpretação da *couvade* entre os tupi, feita por George Friedirici, “Über eine als Couvade gedeutete Wiedergeburtsceremonie bei den Tupi”, in *Globus*, Bd. LXXXIX, 1906, págs. 61-62. H. Ling Roth, “On the Significance of Couvade”, in *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XII, Londres, 1892, págs. 204-243; Edward B. Tylor, *Researches into the early History of Mankind and the Development of Civilization*, John Murray, Londres, 1878, págs. 291-302; Richard Thurnwald, *Die Menschliche Gesellschaft*, vol. II, págs. 217-218, apud Herbert Baldus e Emílio Willems, *Dicionário de Etnologia e Sociologia*, op. cit., pág. 74; Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, op. cit., págs. 85-86; A. L. Kroeber, *Anthropology*, Nova Iorque, Harcourt, Brace and Co., 1923, págs. 194-195; Robert H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, ed. ampliada, Nova Iorque, Farrar & Rinehart, Inc., 1940, págs. 400, 434-435 e 517; Jack S. Harris (“The White Knife Shoshoni of Nevada”) e Marvin K. Opler (“The Southern Ute of Colorado”), in Ralph Linton, ed., *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, págs. 63-64, e 138-139; Rodolpho L. Schuller, “A Couvade”, in *Revista Americana*, Ano I — N. 2, tomo IV, fasc. III, Rio de Janeiro, setembro de 1910. Karl von den Steinen, *Entre os Aborígenes do Brasil Central*, trad. de Egon Schaden e pref. de Herbert Baldus, Dep. Cultura S. Paulo, 1940, págs. 433-434; Herbert Baldus, *Ensaio de Etnologia Brasileira*, op. cit., págs. 124-126; a melhor descrição etnológica da *couvade* entre os antigos Tupi, é a fornecida por Alfred Métraux, *La Religion des Tupinamba*, op. cit., pág. 97 e segs. Na análise dos rituais de nascimento utilizei-me amplamente de: A. Van Gennep, *Les Rites de Passage*, Paris, 1909, pág. 57 e segs.; E. D. Chapple e C. S. Coon, *Principles of Anthropology*, op. cit., págs. 397-399 e 484 e segs.; Robert Briffault, “Birth Customs”, in *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. I, págs. 565-567.

(91) Thevet, *Cosmographie*, pág. 915, e Ms. inédito, apud Métraux, pág. 98.

qualidades desejadas e algumas condições mínimas de segurança, em particular para o recém-nascido, para o seu pai e para a comunidade.

A mulher grávida era conhecida por um termo especial, *puruabore*, segundo Evreux⁹². Durante a gravidez, o comportamento do pai era afetado por numerosas proibições, oriundas do estado da companheira. "Nenhum índio, enquanto sua mulher está grávida, poderá matar peixe ou caça fêmea, pois acredita que o feto morrerá em consequência dele matar em tais condições qualquer ser em criação"⁹³. No dia do parto, ela sentava-se no chão e dizia: *chemembuirare rakuritim*, "eu já vou parir"⁹⁴. Mas, até o momento crítico, ninguém a ajudava. Ela ficava naquela posição, rodeada por suas vizinhas. A notícia corria célere pelo grupo local, dizendo-se uns aos outros: fulana *ymembuirare*, fulana "vai parir"⁹⁵. Se o parto fôsse difícil, competia ao pai auxiliar a parturiente. Então, ele apertava o ventre da espôsa, procurando facilitar a saída da criança⁹⁶. A mãe encaminhava-se para o rio, onde se lavava⁹⁷. O recém-nascido era conduzido pelas companheiras da mãe ao mesmo lugar; estas encarregavam-se também de dar-lhe o primeiro banho⁹⁸. De acordo com suas idéias sobre a concepção, estavam seguros de que a mãe não corria nenhum risco⁹⁹. Por isso, o resguardo da mãe tinha um caráter estritamente fisiológico. As informações sobre a duração do mesmo variam bastante; parece, porém, que nunca era inferior a um dia, podendo atingir até três dias¹⁰⁰. A mulher ficava deitada em uma rede de algodão já velha, levantando-se logo após a expulsão das páreas¹⁰¹. Nesta ocasião voltava ao trabalho, dedicando-se indistintamente aos serviços rotineiros da mulher¹⁰². A mãe também participava, na sociedade Tupinambá, das cerimônias

(92) Evreux, pág. 137. — (93) Knivet, ed. Brasiliense, pág. 124. — (94) Evreux, pág. 137. — (95) Thevet, *Cosmographie*, pág. 915; Evreux, pág. 137. — (96) Evreux, pág. 137. — (97) Gabriel Soares, 370; Gandavo, pág. 121; Cardim, pág. 150; Brandão, pág. 276.

(98) Thevet, *Singularidades*, pág. 255; *Cosmographie*, pág. 915; Gabriel Soares, pág. 370; Gandavo, pág. 121.

(99) Gabriel Soares, pág. 370.

(100) Thevet, *Singularidades*, pág. 255; Léry, pág. 205; Abbeville, pág. 224. — (101) Thevet, *Cosmographie*, pág. 915.

(102) Léry, pág. 205; Brandão, pág. 276; Abbeville, pág. 224; Evreux, pág. 137; Gandavo, *Tratado*, pág. 55.

relacionadas com a *couvade*. Contudo, seu papel não fica perfeitamente esclarecido nas informações disponíveis. Apenas Thevet se refere a ele: o marido colocava o pé sobre o seu ventre três vezes durante o dia: de manhã, ao meio-dia e à noite. Ao mesmo tempo, fazia cerimônias pressagiantes¹⁰³.

A extensão em que o pai tomava parte dos ritos de nascimento dependia do sexo do recém-nascido. A descrição, que segue abaixo, vale somente para o filho do sexo masculino. Quando se tratava de uma menina, o pai era substituído pela mãe ou pelo parente mais próximo desta, em geral o seu irmão. A mãe, ou seu substituto, seccionava com os dentes o cordão umbilical, amarrava-o e achatava o nariz do recém-nascido¹⁰⁴. As fontes não mencionam se costumavam pôr em prática os mesmos ritos de nascimento observados em relação aos meninos. É provável que isto não ocorresse. Pelo menos, Thevet descreve o comportamento do tio materno nestas situações, sem nada dizer a respeito¹⁰⁵.

Doutro lado, assevera que, estando o pai ausente ou morto, podia ser substituído pelo irmão da mulher, por seu parente mais próximo ou mesmo por outra mulher, se os homens se recusassem, ainda que se tratasse de um menino¹⁰⁶. Contudo, sua informação colide com os resultados da interpretação das obrigações dos parentes consanguíneos e por afinidade na sociedade Tupinambá e não encontra apoio, sequer indireto, em outros testemunhos. Aliás, mesmo com referência aos casos de substituição do pai pelo tio materno, parece que Thevet tomou o particular pelo geral. O que ele escreve aplica-se tão-somente às situações nas quais a recém-nascida "pertencia" à parentela

(103) Thevet, Ms. inédito, fôls. 67-67v-68.

(104) Thevet, *Cosmographie*, pág. 915; Evreux, apud Métraux, *La Religion des Tupinamba*, pág. 97; cf. Abbeville, pág. 210.

(105) Thevet, *Cosmographie*, pág. 915. Eis o que escreve a respeito: "Assim que a criança nasce, se o pai está vivo, a levanta da terra, e corta o umbigo com os dentes se é macho, e se é fêmea, a mãe o corta, ou a parente mais próxima por causa de sua debilidade, e o seu tio materno a levanta, como fica dito, como se o pai está morto ou ausente" (Ms. inédito, fôl. 67v; ver também fôl. 63).

(106) Thevet, *Cosmographie*, pág. 916. ("O irmão da mãe ou seu parente mais próximo fazem tudo que é preciso"); Ms. inédito, fôl. 68 ("Se o marido não está, o irmão da mulher o faz, ou o parente mais próximo, ou bem uma mulher, se os homens se recusam"). Ver também Ms. inédito, fôl. 63.

da mãe, devendo compensá-la pela perda anterior de uma mulher. Embora tais situações fôssem muito freqüentes, por causa do matrimônio avuncular, havia outras formas de arranjos matrimoniais, que excluía a “obrigação” de oferecer a recém-nascida ao irmão da mãe — o que deveria refletir-se nos rituais de nascimento.

Competia ao pai levantar o recém-nascido do chão¹⁰⁷ e realizar outras tarefas que lhe eram atribuídas (seccionamento do cordão umbilical e achatamento do nariz do filho). Eis como Léry descreve uma situação que teve oportunidade de observar: “o pai recebeu a criança nos braços, depois de cortar com os dentes o cordão umbilical e amarrá-lo. Em seguida, continuando o seu ofício de parteira, esmagou com o polegar o nariz do filho como é de praxe entre os selvagens do país”¹⁰⁸. A segunda obrigação do pai consistia em tratar da pintura do corpo do filho, o qual recebia completamente limpo das companheiras da mulher (cf. acima). “Apenas sai do ventre materno, é o menino lavado, e pintado de preto e vermelho pelo pai, o qual, sem enfaixá-lo, deita-o em uma rede de algodão”¹⁰⁹. Esta era muito pequena, estando sustida por duas hastes de madeira¹¹⁰. O pai também fazia ao filho uma “*itamongaué*, isto é, uma oferta cerimonial de bom presságio, de unhas de onça e de garras de um pássaro do tamanho de uma águia”. O objetivo destas cerimônias consistia em fazer que o recém-nascido fôsse “mais virtuoso, e de grande coragem”¹¹¹. A mesma fonte esclarece que, quando se tratava de uma menina, a oferta do presságio consistia de dentes de capivara, para que tivesse dentes iguais ou mais fortes.

De acôrdo com a noção tribal de parto, o homem corria sérios riscos neste período, pois a criança saía do “lombo do

(107) Cardim, pág. 149; Laet, pág. 477.

(108) Léry, pág. 204; cf. também Thevet, *Singularidades*, pág. 255, e *Cosmographie*, pág. 915; Evreux, apud A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, pág. 97.

(109) Léry, pág. 204; Abbeville, pág. 224; Karsten interpreta o referido costume como um meio de premunir as crianças contra influências negativas (Raphael Karsten, *op. cit.*, pág. 442).

(110) Thevet, *Cosmographie*, pág. 915. — (111) Thevet, *Cosmographie*, págs. 915-916; Ms. inédito, fôl. 67v; ou A. Métraux, págs. 97-98. Quanto à parte referente à mesma: Thevet, Ms. inédito, fôls. 67v e 63v-64 (onde esclarece o significado da oferta cerimonial).

pai”¹¹². Por isso, os tabus de nascimento eram estendidos ao pai e o resguardo dêste tornava-se obrigatório. Quando a parturiente chegava à sua maloca, já encontrava o marido na rede, “em que costumava dormir”, como “se fôra êle que parira”¹¹³. Durante o resguardo, devia tomar cuidados especiais, ficando na rede “muito coberto”¹¹⁴.

O resguardo durava até a queda do umbigo do recém-nascido¹¹⁵. Cardim informa que abrangia “de ordinário até oito dias”¹¹⁶. Mas Montoya afirma que podia atingir quinze dias¹¹⁷. As mesmas fontes indicam que o jejum do pai, neste período, era completo¹¹⁸. Baseando-se no manuscrito inédito de Thevet, Métraux admite que havia quebra do jejum. O homem se alimentaria com uma espécie de farinha e tomaria água pura¹¹⁹. Isto parece-me pouco provável, pois ao jejum estavam associadas crenças particulares e pelo próprio texto de Thevet parece que a abstinência abrangia pelo menos três dias (o que significa que se relacionava com o desenvolvimento de parte das cerimônias observadas).

Nesses dias, o homem desempenhava papéis que em nossa sociedade cabe à parturiente. Deitado na rede, “era visitado pelos parentes e amigos”¹²⁰. Recebia um tratamento especial, como se estivesse doente e cansado¹²¹. As mulheres do grupo local, especialmente, dirigiam-lhe palavras “cheias de consolação pelo trabalho e dor”, que sofrera para “fazer o menino” (*ibidem*). O resguardo, porém, tinha certas finalidades. Através do jejum, o homem procurava garantir o bem-estar e o crescimento normal do recém-nascido¹²². Além disso, evitava cer-

(112) Gabriel Soares, pág. 370.

(113) Brandão, págs. 276 e 279; Gabriel Soares, pág. 370; Gandavo, pág. 121 e *Tratado*, pág. 55; Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, págs. 84; Salvador, pág. 58; Laet, pág. 477; Evreux, pág. 137; Knivet, ed. Brasiliense, pág. 124.

(114) Gabriel Soares, pág. 370; Salvador, pág. 58.

(115) Thevet, *Cosmographie*, pág. 916; Gabriel Soares, pág. 370; Cardim, pág. 149; Salvador, pág. 58.

(116) Cardim, pág. 149. — (117) Montoya, pág. 109. —

(118) Cardim, pág. 149; Montoya, pág. 109. — (119) Thevet, Ms. inédito, apud Métraux, pág. 97.

(120) Brandão, págs. 276 e 279; Gabriel Soares, pág. 370; Gandavo, pág. 121; Salvador, pág. 58.

(121) Evreux, pág. 137.

(122) Montoya, pág. 109. O texto do Ms. inédito de Thevet deixa aberta a presunção de que motivos mágicos (de magia conta-

tas enfermidades, que doutra forma atingiriam a êle próprio quanto ao filho e à mãe. Assim, "se lhe desse o ar", a criança adoeceria ¹²³.

Se, por acaso, fôsse ao trabalho, o filho morreria ¹²⁴. Neste caso, também a saúde dos pais seria afetada, ficando êles "doentes da barriga", de um mal incurável ¹²⁵. A inobservância das regras prescritas (note-se que algumas envolviam os dois cônjuges: após a queda do umbigo, o pai precisava pôr o pé sobre o ventre da mãe três vêzes ao dia — pela manhã, à tarde e à noite, como descreve Thevet) implicava ainda uma série de riscos. A cultura acentuava as conseqüências nefastas na vida dos filhos, ensinando que seriam fracos e covardes. Quanto à doença que afetaria os pais, especifica que os impediria, inclusive, de ir à guerra, de caçar e de pescar ¹²⁶. O cumprimento estrito dos ritos tradicionais, ao contrário, tornava as crianças boas, fortes e valentes ¹²⁷.

Após a queda do umbigo, o pai abandonava o jejum e iniciava cerimônias de excepcional importância para o recém-nascido ¹²⁸. Fazia um pequeno arco e flechas, e atava-os em um dos punhos da rêde da criança. No outro, amarrava "molhos de ervas". Êstes representavam os contrários que o filho devia matar e comer ritualmente no futuro (pág. 150). "Se é macho dá-lhe logo um pequenino tacape e um arco miúdo com flechas curtas de penas de papagaio; depois de colocar tudo isso junto ao menino, beija-o risonho e diz: "Meu filho, quando cresceres serás destro nas armas, forte, valente e belicoso para te vingares de teus inimigos" ¹²⁹. O arco e as flechas eram um "sinal e grito de guerra ou vingança contra os seus inimigos" ¹³⁰. O cordão umbilical recebia aplicações espe-

giosa) conduziam à abstinência alimentar, primeiro, e depois, à evitação de certos alimentos (cf. fôl. 68).

(123) Gabriel Soares, pág. 370; Salvador, pág. 58. — (124) Gabriel Soares, pág. 370. — (125) Gabriel Soares, pág. 370; Thevet, Ms. inédito, apud Métraux, págs. 98, 99; Salvador, pág. 58; Thevet, aliás, escrevera que o mesmo mal afetaria a criança, o pai e a mãe (cf. Ms. inédito, fôl. 68).

(126) Thevet, Ms. inédito, apud Métraux, págs. 98-99. — (127) Thevet, *Cosmographie*, págs. 915-916. — (128) Cardim, pág. 149. — (129) Léry, págs. 204-205.

(130) Thevet, *Singularidades*, pág. 255. No Ms. inédito indica que as cerimônias então realizadas tinham por fim converter a criança em bom caçador e pescador (cf. fôl. 68). Karsten acha que tôdas as ofertas (de garras de animais, de arco e flechas) tinham

peciais nas cerimônias de nascimento. "Quando seca e cai o cordão umbilical, toma-o o pai, corta-o em pequenos pedaços, os quais êle amarra diante de todos os pequenos pilares existentes na casa, a fim de que se torne avô e mantenha casa e lar" ¹³¹. Com tal cerimônia, visavam torná-los bons chefes de família e da casa ¹³². Observados todos êstes ritos, tinham início "grandes cauinagens" ¹³³, em que o grupo provavelmente consumava a adoção do nôvo membro, celebrando o importante acontecimento.

Karl von Steinen assevera que "entre os Tupí existiu também o costume do pai adotar nôvo nome após o nascimento de cada nôvo filho" ¹³⁴. Se tal coisa ocorria de fato, então estavam associados à *couvade* ritos de morte e de nascimento. Mas nos textos compulsados, talvez por lapso, não encontrei nenhuma referência a êsse comportamento, nem mesmo de cerimônias que servissem como pistas indiretas. Parece-me que o resguardo e as abstinências, doutro lado, são tipos de comportamento que podiam estar circunscritos a vários rituais. Assim, constituíam parte tanto das cerimônias de renomação, como da *couvade*, dos ritos de iniciação das meninas púberes etc. ¹³⁵.

Os dados apresentados na descrição acima evidenciam claramente os diversos papéis desempenhados pelo pai nos ritos de nascimento. O sobreparto ou resguardo obrigatório do pai corresponde a uma das fases do desenvolvimento dos rituais

caráter mágico. As garras constituíam bom presságio, enquanto com o arco e as flechas procuravam tornar os recém-nascidos virtuosos. Além disso, protegiam as crianças dos espíritos sobrenaturais (R. Karsten, *op. cit.*, págs. 117-118).

(131) Thevet, *Cosmographie*, pág. 915. — (132) Thevet, Ms. inédito, fôls. 68-68v. — (133) Cardim, pág. 150. — (134) Karl von den Steinen, *op. cit.*, pág. 433.

(135) Entre os Guaraíó, tupi-guarani da Bolívia, os pais praticavam incisões e tingiam de preto certas partes do corpo, o que pode ser considerado um índice indireto da observância dos rituais da renomação durante a *couvade*. Fr. José Cardus escreve o seguinte: "também é de lei que, para que o filho não morra e cresça bem, o pai deve fazer-se umas incisões com dente do acuchi, pintar-se de negro os pés, as mãos e as conjunturas e jejuar três dias" (*Las Misiones Franciscanas entre los Infieles de Bolivia, descripción del Estado de ellas en 1883 y 1884, con una noticia sobre los caminos e tribus selvajes etc.*, Barcelona, 1886; apud R. Schuller, *art. cit.*, págs. 371-372).

de nascimento. Ela é precedida por uma série orgânica de ritos (seccionamento do cordão umbilical, achatamento do nariz, pintura do corpo do recém-nascido e uma oferta cerimonial). E é seguida por uma terceira fase, em que ocorre nova oferta cerimonial (do tacape, do arco e das flechas), e em que se processava a utilização ritual do cordão umbilical (explicitamente associada à continuidade da linhagem do recém-nascido). Os ritos observados em cada fase tinham finalidades distintas. Em conjunto, a função de todos era a mesma: remover os perigos fatais trazidos pelo nascimento e desenvolver no recém-nascido certo *estado especial*. Se isto não fôsse conseguido, a integração do indivíduo à comunidade precisava ser evitada.

A análise dos dados mostra que os Tupinambá consideravam muito íntimas as relações existentes entre o pai e seu filho. Este não só constituía o produto direto de seu esforço, mas ainda era separado do seu primitivo "abrigo" provisório por iniciativa do pai. Os laços criados pelo seccionamento do cordão umbilical reforçavam, pois, as obrigações e as ligações mágicas existentes entre o pai e o recém-nascido. Na verdade representava o primeiro contato entre dois seres que durante alguns dias ficavam em estreita dependência recíproca. Infelizmente, os cronistas deixaram completamente de lado as regras e prescrições relativas ao próprio recém-nascido. Por isso, não se pode dizer em que medida as anormalidades que o afetassem repercutiriam na saúde do pai ou na do seu substituto eventual, nem como representavam as conexões de ambos com a mãe. Que esse perigo existia de fato, entretanto, sabe-se indiretamente pelos ritos de preparação do corpo do recém-nascido. Parece-me justa a interpretação de Karsten, segundo a qual a pintura — e a utilização de "óleos", pode-se ajuntar ¹³⁶ — logo após o nascimento, visava afastar do recém-nascido influências negativas ¹³⁷. Como se verifica com as prescrições da *couvade*, qualquer coisa que acontecesse ao pai (ou ao seu substituto), refletir-se-ia no bem-estar do recém-nascido. Esse raciocínio repousa num princípio de magia contagiosa. As coisas ligadas a uma pessoa conservam sua ligação com ela após serem separadas; agindo sobre uma das duas partes de um todo,

(136) Abbeville, pág. 224.

(137) R. Karsten, *op. cit.*, pág. 442.

a outra é automaticamente atingida pela ação ¹³⁸. Por isso, é provável que os mencionados cuidados visassem pôr em segurança tanto o filho quanto o pai ou seu substituto.

O segundo problema que se coloca é o do próprio *estado* do pai (ou de seu substituto). É evidente que a extensão dos tabus de nascimento se conformava a regras determinadas. Através das proibições de intercuro sexual e de matrimônio percebe-se nitidamente como funcionavam algumas destas regras. Os homens que não tinham aprisionado pelo menos um ou dois inimigos, desempenhado o papel de matador deles, nos sacrifícios rituais, e trocado, posteriormente, o seu antigo nome nas cerimônias de renomação, eram conhecidos como *Maném* ¹³⁹. As mulheres em idade núbil não podiam ter relações com estes indivíduos, pois os Tupinambá consideravam os frutos de tais uniões como "fracos, medrosos e tímidos" (cf. acima, págs. 156-157). O *Maném*, praticamente, era um homem que não tinha passado pelos ritos de iniciação (passagem para a idade adulta), pois as cerimônias mencionadas perfaziam esta função na sociedade Tupinambá. Assim, o *Maném* não adquirira, pelo sacrifício ritual e pela renomação, as qualidades e poderes atribuídos a um indivíduo reconhecido socialmente como maduro. Por isso, conservava-se incapacitado para resistir à provação da *couvade*. Se isso acontecesse, os filhos sofreriam as conseqüências da incapacidade paterna, deixando de possuir, em grau satisfatório, tôdas as qualidades ideais de um Tupinambá. Parece-me que estes dados põem em evidência uma coisa muito importante: na *couvade* não existia *transmissão* de atributos específicos do pai ao filho. Os recém-nascidos recebiam as qualidades, que o grupo desejava, de outras fontes. O pai precisava apenas ser considerado apto para desempenhar convenientemente os papéis a ele atribuídos, através da instituição do sobreparto masculino.

Como o reconhecimento social da aptidão se condicionava ao *status* ocupado pelo indivíduo, existia uma relação estreita entre o *status* social e os papéis representados por um indivíduo nos ritos de nascimento. Um indivíduo só podia pretender

(138) Cf. R. Karsten, *op. cit.*, pág. 447; cf. também: Sir James George Frazer, *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, *op. cit.*, pág. 11; Roger Bastide, *Eléments de Sociologie Religieuse*, *op. cit.*, pág. 18.

(139) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Ms. inéd., fôl. 66v.

aquela distinção após ser tratado como *Aua*. Isto é, depois de ser socialmente reconhecido, para todos os fins, como adulto. Realizada esta condição, mesmo que não fôsse o pai real (genitor) do recém-nascido, podia desempenhar os papéis prescritos na *couvade*. O fato de ocupar o mesmo *status* social do pai real e de ter com ele certas relações de consangüinidade ou de solidariedade (parentesco por afinidade), permitia o desenvolvimento normal dos ritos de nascimento¹⁴⁰. O recém-nascido não era afetado pela substituição e sua integração à comunidade não o expunha a perigos especiais. Se estes dados ensinam alguma coisa, penso que esta é a viabilidade da conclusão exposta há pouco. Existiam meios específicos para transmitir ao recém-nascido as qualidades desejadas pelo grupo. Em outras palavras, parece que entre os Tupinambá não existia nenhuma transmissão direta de atributos mágicos ou do "espírito" do pai ao filho. A conexão que existia entre um e outro, na *couvade*, era de um indivíduo reconhecidamente ligado ao recém-nascido por laços íntimos, capaz de suportar, com estoicismo e com suficiência biológica, os sacrifícios impostos pelo comportamento instituído. O pai, portanto, simplesmente impedia, em toda a extensão, que o bem-estar do filho fôsse prejudicado.

Essa análise, entretanto, deixa algo a desejar, quanto às relações estabelecidas indiretamente entre o homem em resguardo e o recém-nascido. É óbvio que o raciocínio dos Tupinambá, nas situações descritas, se aproximava do seguinte esquema: *H* não dava coragem a *r*; mas, se *H* fôsse substituído por *i*, então *r* seria covarde¹⁴¹. Nota-se facilmente a importância atribuída ao elemento mediador em tal esquema. Em outras palavras, o esquema mostra que a questão do *estado* do indivíduo que observava o resguardo (pai real ou substituto), não pode ser compreendida completamente sem o recurso de princípios mágicos. Na verdade, o grupo concebia a relação entre o pai ou substituto e o recém-nascido em termos de um princípio que, no fundo, é um princípio de magia homeopática ou imitativa. O semelhante produz o semelhante, eis o raciocínio que sublinha a intenção de evitar a atribuição dêsses

(140) É óbvio que nos casos de falecimento do pai real, através da instituição do levirato, o substituto do genitor na *couvade* provavelmente era o mesmo que ocupava o seu lugar junto à viúva e dentro da família desta.

(141) Significado dos símbolos: *H* = homem "adulto" (*Aua*); *i* = "imaturo" (*Maném*); *r* = recém-nascido.

papéis a "imatuross". Por isso, a técnica desenvolvida pelo grupo tinha um aspecto estritamente negativo. Consistia em impedir a intervenção de pessoas "incapazes" nos ritos de nascimento. Isso desviaria o curso normal dos ritos de nascimento, neutralizando em particular os seus efeitos positivos. Se um *Maném* fôsse admitido nos ritos de nascimento, levaria consigo um agente perturbador. Em consequência, o recém-nascido ficaria sujeito a incidentes removíveis e poderia adquirir, inclusive, as qualidades negativas do pai.

O reconhecimento dos princípios de magia homeopática estava associado, portanto, às condições desfavoráveis introduzidas na observância do ritual. Assim, duas crenças interferiam na interpretação tribal dos ritos de nascimento, fazendo-os repousar parcial ou totalmente em princípios de magia homeopática. Em primeiro lugar, a crença de que as infrações das normas tradicionais constituíam fatores decisivos na alteração do sentido daqueles ritos. Em segundo lugar, a crença de que esta alteração provocava a emergência de novas forças, baseando as relações entre o pai e o recém-nascido em novos princípios (os de magia homeopática). Infelizmente, as fontes deixam de mencionar as consequências da inobservância de outras regras. Mas parece provável que as desobediências às regras estipuladas, quaisquer que elas fôssem, neutralizavam gradativamente os efeitos normais dos ritos de nascimento. O filho passava, então, a receber diretamente as qualidades más do pai, e não as que o grupo desejava inculcar-lhe. Perdiam-se as imunidades e a segurança recíproca, criadas pela observância estrita do ritual. E de acordo com a gravidade das infrações, ambos, pai e filho, ficavam cada vez mais submetidos às forças de danação e aos poderes negativos do meio sobrenatural circundante¹⁴².

(142) A presente análise é em grande parte confirmada por uma lenda colhida entre os guaraní da Serra do Bananal, por meu colega, Dr. Egon Schaden. Graças à gentileza do Dr. Egon Schaden, posso fornecer um dos textos por ele tomado diretamente:

Peteín awá tadjatçú reé odji potá

Foi um homem que a mulher teve uma criança. Foi caçar e encontrou os porcos. E virou também porco e casou-se com a leitoa. Chegaram em baixo da árvore e os porco dormiu em baixo e ele dormiu em cima, no galho dum pau. Então foram, viajaram no outro dia, viajaram. Chegaram num rio muito grande. Então a mulher dêle já teve uma criancinha dêle na beira do rio, a leitoa. Chegaram as porcada e caíram na água; iam passando, passando, os

De outro lado, parece-me que este resultado permite entender melhor por que reputavam tão importante o papel do pai ou de seu substituto nos ritos do nascimento, apesar de não transmitirem diretamente qualidades específicas ao recém-nascido.

O terceiro problema, naturalmente, diz respeito às próprias fontes das qualidades que deviam ser adquiridas pelo recém-

bichos da água carregavam quase tudo. Comendo quase tudo. E ele estava vendo na beira do rio com a mulher dele. Por último ficou a mulher. Depois ela também caiu na água. Deus ajudou ela e passou para a outra banda com o filhinho. E ele ficou e não quis cair na água, de medo. Chorava. Estava sozinho. E depois a mulher disse para ele que passasse. E ele não passava, e chorando, chorando. Depois ela disse: Então espie para cá. Ela pegou o filhinho e rasgou assim pelo meio e jogou na água. Aí o pai ficou meio louco. Mas assim mesmo ficou ali mesmo e não caiu na água. E estava chorando. E depois esteve ali e surgiu um cágado e disse para ele, por que é ele estava chorando tanto ali. Aí ele contou que ele não podia passar por causa dos bichos. Aí ele disse que montasse em cima dele que fazia passar. Estava teimando para ir em cima dele e ele disse que não agüentava ele, porque ele era grande e o bichinho era pequeno. Aí ele disse: Eu vou contar para Nhanderú. Era o jacaré, que é a mãe dos peixe e dos cágado. Para ele ir buscar para fazer passar o homem. Aí ele foi embora para o fundo da água. E não demorou e surgiu um jacaré grande. Disse para ele que montasse. Daí ele não quis montar. Ele disse: Você me come. Aí ele diz: Não, pode montar, eu te passo. Aí ele montou em cima do jacaré. Aí o jacaré levou ele. Quando chegou no meio do rio, o jacaré perguntou para ele: Como é que diz para nós? Aí ele disse: Nós chamamo de Nhanderú. Aí o jacaré disse: Não, vocês chama nós de jacaré. E ele teimando que não era, que chamava de Nhanderú mesmo. E ia levando, ia levando e perguntava sempre. Depois do meio do rio apareceu um pé de ingá. Então ele pediu que levasse bem por baixo do ingazeiro, que ele queria comer ingá. Aí ele diz que foi levando por baixo do ingá. Chegou em baixo do ingá, segurou-se num galho. Pediu para ele que se segurasse bem para ele pegar no ingá e comer. Aí se segurou bem e pisou nele e afundou dentro da água. E ele deu um pulo e saiu da água e saiu de cima do jacaré e passou na outra banda. Aí o jacaré deu um pulo para cima e quase pega ele ainda. Aí diz que ele correu, correu, correu, para a frente. Estava a garça branca pescando. E ele chegou e pediu para a garça esconder ele. A garça derramou o peixe da jacá e arrumou os peixe em cima. E nisso o jacaré chegou. E disse: Não viu um homem passando por aqui? Aí a garça disse: Não, por aqui não passou ninguém. Aí o jacaré disse: Não, de repente está aqui na jacá. E foi pegando já. Aí a garça pegou, arrumou nas costa e avoou. Aí disse: Está aqui dentro da jacá. Aí o jacaré deu um pulo e quase alcançou outra vez. Daí ele levou longe. Aí tirou o homem outra vez. Aí ela disse: Agora sim, pode ir, que não tem perigo. Daí o homem foi embora

-nascido. Essa questão é bem esclarecida nos textos transcritos ou indicados acima. Em condições normais, o recém-nascido recebia as qualidades desejadas por meios mágicos, através dos ritos de nascimento. As ofertas cerimoniais tinham esta finalidade. Os Tupinambá acreditavam que ao oferecer unhas de

para o mato. Aí chegou num sapinho. Aí o sapinho disse assim: Que é que você veio aqui? Aqui tem um filho meu que está engolindo um veado galheiro. Já está engolindo tudo quase já. E para ele esperar, quer engolir tudo para engolir também ele. Aí ele disse: Adonde está? Aí ele passou, diz que não fez conta. Aí passou, aí encontrou lá adiante um gwyraúna, que é comedor de cobra mesmo. Aí ele disse, contou para ele que tinha uma cobra muito grande. Aí ele disse: Então vamos lá. Se for mentira de você, eu mato você para mim comer. Daí eles foram. Chegaram lá e estava a cobra lá mesmo. Aí ele chegou e matou a cobra. Aí ele cortou um pedaço e falou para o homem assar para ele bem assadinho e deu tatu para o homem assar para ele comer. Para o homem comer, que ele não comia cobra. O homem perguntou para ele: Você, que anda muito longe pelos ares, não tem visto casa nalgum lugar? Aí ele disse: Não, não tenho visto. Aí ele disse: Bom, então você asse bem essa cobra para mim, que eu vou ver se enxergo uma casa. Aí diz que ele saiu avoando pelos ares. E disse para o homem: Quando eu assobiar, aí você sabe que eu vi alguma casa. E foi embora. Daqui um pouquinho diz que ele escutou um assobio. Aí ele ficou alegre. Daqui um pouquinho ele vinha descendo já. E desceu no chão. Eu vi umas casinha lá, muito longe. Quatro casa, muito longe. Aí o gwyraúna começou comer a cobra e disse para ele: Agora você vá por aqui direito. Aí o homem saiu. E foi embora naquele rumo. De tardezinha ele chegou na casa do djagwaru. Aí ele chegou lá. Estava só duas menina, duas filhinha. Ele garrou, matou tudo, porque era bicho bravo. Ele passou. Aí chegou na casa do inambu-í. Chegou e pediu pouso. Aí diz: Pode dormir. Aí o inambuzinho disse: Pode dormir. Mas de noite faz muito frio. Não vá soprar meu foguinho. Aí ele ficou lá. Quando foi de madrugada bateu um frio. E ele aticava o foguinho, mas não acendia. Aí ele assoprou. E o inambu saiu avoando. Foi embora. Aí ele ficou lá, sem fogo. Aí amanheceu o dia. Aí ele foi embora. Chegou lá na frente, chegou na casa dum veado de tardezinha. Pediu pouso para o veado. Aí o veado diz: Pode pousar aqui. Aí ele ficou lá junto. Quando foi de noite, ele perguntou. Para onde que arrumo minha caminha? Aí ele disse: Bom, eu arrumo por aqui mesmo. Vou dormir aqui. Aí o veado disse: Por aí não, por aí é para mim me deitar. Aí ele disse: Bom, então eu arrumo por aqui. Aí o veado disse: Por aí também não. Por aí é para mim pôr meu chifre. Aí ele disse: Então eu arrumo mais para cá. Aí o veado disse outra vez: Por aí também não. Por aí é para pôr a minha orelha. Aí ele disse: Então eu vou arrumar mais por cá um pouco. Aí ele disse: Por aí também não. Por aí é para pôr meu braço. Aí ele diz: Bom, então vou arrumar para cá, longe. Aí ele diz: Bom, por aí é para pôr minha perna. Daí ele aborreceu,

onça e garras de águia ao recém-nascido *comunicavam-lhe* ¹⁴³ certos poderes mágicos. Por meio desta oferta, por exemplo, conseguiam desenvolver, no recém-nascido, certos traços da personalidade básica Tupinambá. O indivíduo seria um bom caçador de pássaros e de animais ferozes, tornando-se ao mesmo tempo um bom pescador. As ligações entre a oferta do tacape, do arco e das flechas com a transmissão de qualidade guerreiras e a "aquisição" dos ódios tribais são expressivamente postos em relêvo nos textos citados. As cerimônias relativas

saiu de lá. Foi dormir assim, mais longe. Até amanhecer o dia. Amanheceu o dia, ele saiu. Chegou lá na frente, chegou na casa dum coelho (tapiti), chegou, estava uns três tapizinho. Chegou e passou. Chegou lá na frente. Chegou na casa duma paca. Estava só um filhinho da paca. Estava tardezinho já. E perguntou: Para onde é que seu pai anda? Aí ele disse: Papai e mamãe foi buscar milho, abóbora, melancia. E ele estava já perto da casa dele. Aí ele esperou um pouquinho e chegaram. As paca chegaram. Aí ele perguntou: Daonde que você traz essas coisas: milho, essas coisa. Aí ele disse: Eu trago aí duma roça, aí. Aí ele perguntou para a paca se não tinha alguma casa mais perto. Aí a paca disse: Vá mais adiante, aí tem uma casa, conta melhor. Aí ele foi e chegou na casa da coruja. De noitezinha, já. Estavam também só as criancinha. Ele perguntou: Para onde é que anda sua mãe? Aí a corujinha disse: Eles foram pescar. Espere um pouquinho, que eles logo chegam. Daqui um pouquinho eles chegaram. Traziam barata, bastante barata. Aí ele perguntou: Daonde vocês trazem peixinho, que eles chamavam peixinho para a barata. Aí ele diz: Eu trago aí duma casa pertinho. Aí ele diz: Bom, quer que te levo lá? Aí ele disse: Eu posso levar. Porque de repente é sua mãe. Porque, quando eu chego, que eu bato assim na casa para pegar peixe, ela me xinga. Ela pega a chorar e diz que não pegasse mais barata. Que ela está morrendo de saudade do filho. Aí pegou ele e levou: Vamos lá. Chegaram lá no terreiro e disse: Quer ver? Aí a coruja bateu outra vez na casa para pegar barata. Aí a velhinha começou a chorar e xingar e falou outra vez: Não bate na minha casa, que eu ando muito com saudade do meu filho e faz muito tempo que não aparece. Aí a coruja disse para ele: Não xingue, que ele está aqui. Fui eu que trouxe. Aí a velhinha saiu, abriu a porta e abraçou ele. Chorando, coitada. Aí entraram para dentro. Fêz sentar na rede e perguntou da mulher. Aí a velhinha contou. Sua mulher que você deixou casou outra vez, está com outro marido. Aí ela fêz pamonha de amendoim, para trazer para ele. Aí ela foi. Ela veio em casa da sogra, trouxe a pamonha de amendoim e ele estava deitado na rede. E ela chegou e entregou. Aí ele pegou e chorou. Nisso diz que roncou o trovão em cima. E ele disse: Naquele um que vou comer pamonha de amendoim. Aí ele se espichou na rede e morreu. Pronto. Opá.

(143) Ver especialmente Alfred Métraux, *La Religion des Tupinamba*, pág. 97.

ao cordão umbilical, por sua vez, *comunicavam* à criança outros poderes e sentimentos: simbolicamente, evidenciava-se sua projeção como ramo do tronco paterno e seu futuro perpetuador. Na verdade, nesta fase dos ritos do nascimento os laços íntimos que prendiam o recém-nascido ao pai ou seu substituto, eram estendidos à linhagem da parentela, no sentido mais amplo. A criança começava a comungar da tradição do grupo de parentes consangüíneos. Tais ritos assumiam nítido caráter doméstico, procurando *comunicar* à criança as qualidades de um *bom chefe de casa* e de um grande "*pater familias*". Em poucas palavras, algumas técnicas mágicas constituem as fontes diretas das qualidades básicas de um homem Tupinambá. Todas elas agiam em um sentido centrípeto, visando as qualidades culturalmente associadas ao tipo ideal de personalidade.

O problema todo para o grupo consistia na preparação do recém-nascido e no restauro do equilíbrio do sistema de relações sociais. O nascimento do novo ser rompia sob certos aspectos o ritmo rotineiro de existência social. O novo ser era, em si mesmo, um perigo potencial para a comunidade. Por isso, a comunidade eliminava sumariamente os recém-nascidos que não podiam passar pelos ritos de nascimento (os "filhos de duas sementes"). Os demais passavam pelos ritos descritos, *adquirindo*, por meio de processos de magia contagiosa, as qualidades fundamentais de um membro masculino da *comunidade*. As relações duais desse indivíduo com seu pai normalizavam-se através da instituição da *couvade*. Em seguida, restabeleciam o equilíbrio no interior da parentela, pela aplicação cerimonial do cordão umbilical, nitidamente uma forma de projetá-lo na estirpe comum e de reconhecê-lo como seu continuador. Conseguindo isto, a atitude da comunidade diante do recém-nascido definia-se favoravelmente. Ele transformava-se em um *novo membro*. Restaurava-se assim o equilíbrio do sistema de relações sociais e a segurança da comunidade, que por sua vez celebrava o acontecimento.

Em quarto lugar, deve-se considerar a importância dos ritos de nascimento, em particular da *couvade*, como forma de reconhecimento da paternidade. Parece que somente em uma situação os Tupinambá tinham dúvidas quanto à filiação. Trata-se do indivíduo cuja mãe tivera relações com mais de um homem, após o reconhecimento social do seu estado de gravidez. Estas relações, conforme explica Anchieta, podiam estabelecer-se em regime de matrimônio legal: quando uma mulher

grávida, divorciada ou viúva, contraía segundas núpcias¹⁴⁴. Todavia, é provável que tais casos ocorriam sob a forma de aventuras amorosas. Isso podia acontecer quando o marido se encontrava ausente — empenhado na guerra ou morto — e a mulher mantinha relações sexuais com outros indivíduos, apesar do estado de gravidez¹⁴⁵. Diante das dificuldades de determinar o pai da criança, os Tupinambá resolveram o problema considerando-a “mestiço”, “filho de duas sementes” ou *Marabá*¹⁴⁶. Neste caso, é óbvio, os ritos de nascimento não se processariam de acordo com as normas tradicionais. E sem observância dos ritos, o recém-nascido constituía um perigo potencial para a comunidade. Por isso, eram enterrados vivos sumariamente¹⁴⁷.

Isso evidencia o valor da *couvade* como forma de reconhecimento da paternidade e na realização dos demais ritos de nascimento. Sem que ela fôsse praticada, o grupo considerava anormal a situação do recém-nascido e repelia violentamente qualquer tentativa de integração do mesmo. Anchieta desenterrou um *Marabá*, logo depois de seu nascimento. Os Tupinambá ridicularizaram-no e solaparam os esforços do jesuíta, feitos com intenção de salvar a criança. Thevet escreve a mesma coisa, a respeito da impossibilidade de impedir o desfecho fatal da aventura. Ajunta ainda algumas explicações sobre o que sucederia a um *Marabá*, se fôsse deixado com vida. Proíbiam-lhe ir à guerra, com receio que levasse consigo desgraça e infortúnios; não aceitavam, para comer, nenhuma coisa em que ele tocasse — caça, pescado ou outro alimento; não lhe davam, pelos mesmos motivos, alimentos de nenhuma espécie¹⁴⁸. O *Marabá* tornava-se um intocável, em virtude dos perigos que representava.

O reconhecimento da paternidade era, pois, um fato realmente importante para os Tupinambá. Em si mesma a *couvade*

(144) Anchieta, *Cartas*, pág. 218. — (145) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; Ms. inéd., 68v-69.

(146) Anchieta, *Cartas*, págs. 129 e 218-219; Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; Alcântara Machado, nota 246, in Anchieta, *Cartas*, pág. 234, segundo Anchieta também eram enterrados os recém-nascidos portadores de deformações físicas (*Cartas*, pág. 129).

(147) Anchieta, *Cartas*, págs. 218-219; Thevet, *Cosmographie*, pág. 933. — (148) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; Ms. inéd., 68v-69.

tinha este significado, preparando, além disso, o caminho para o desenvolvimento dos outros ritos. É provável, porém, que empregassem símbolos especiais, que objetivavam o reconhecimento da paternidade ou a adoção do recém-nascido. No trecho em que relata como nasceu o filho de *Maire Pochy*, Thevet indica como se procurava determinar o reconhecimento da paternidade encoberta. No caso aludido, a mãe era uma virgem, fecundada por encantamento. Sua mãe chamou todos os homens do grupo local, reunindo-os no terreiro. Cada um carregava “seu arco e suas flechas, para os apresentar à criança, e ver de quem ele tomava as flechas e o arco, assegurando-se que aquele seria o seu pai, como lhes fôra ensinado pelos antigos Caraíbas”¹⁴⁹. Portanto, além do sobrepardo masculino indicar o reconhecimento explícito da paternidade, existia nos ritos de nascimento um símbolo formal da mesma ou da adoção da criança.

A *couvade* também tinha importância como forma de consolidação dos laços de parentesco por afinidade. Gabriel Soares informa que a esposa fazia muitos mimos ao homem, enquanto estava “assim parido”¹⁵⁰. Gandavo acrescenta outras observações interessantes, explicando o comportamento feminino em relação ao homem, na *couvade*, em termos do estreitamento dos laços matrimoniais. “Isto nasce de elas terem em muita conta os pais de seus filhos e desejarem em extremo depois que parem dêles de em tudo lhes comprazer”¹⁵¹. De fato, o nascimento da criança significava, para a mulher, o reconhecimento definitivo de sua fecundidade e de seu *status* de esposa. Para os dois grupos de parentes, vinculados entre si por casamento (se fôsse o caso), o mesmo acontecimento consolidava os compromissos recíprocos e reforçava os laços de parentesco. Quando a mulher se revelava estéril, a dissolução do matrimônio constituía a solução esperada¹⁵². Caso contrário, se a primeira esposa es-

(149) Thevet, *Cosmographie*, pág. 918. — (150) Gabriel Soares, pág. 370. — (151) Gandavo, pág. 121.

(152) Thevet, *Singularidades*, pág. 254, e *Cosmographie*, pág. 933; Anchieta, *Cartas*, págs. 448 e 453; os Tupí dispunham de termos especiais para designarem as mulheres estéreis. Estas eram chamadas *Membigreima* e *Cambeba* (Anônimo, *Vocabulário na Língua Brasileira*, págs. 224 e 287). Além disso, conheciam técnicas mágicas, capazes de provocar a fecundidade. Cardim indica o seguinte: batiam com uma cobra (*boitiapodá* ou “cobra do cipó”), nos quadris da mulher. Após esse tratamento, a esterilidade desaparecia (Cardim, pág. 41).

tivesse de acôrdo, o homem contraía segundas núpcias com uma mulher que lhe pudesse dar filhos ¹⁵³.

Por isso, temos de admitir, conjeturalmente, que a extensão dos tabus de nascimento ao homem atingia, a rigor, um membro masculino do grupo do sogro da mulher (deixando-se de lado aquelas substituições que cabiam ao tio materno, quando o recém-nascido era do sexo feminino e devia ser entregue como compensação à família da mulher). Se o marido estivesse ausente, devia ser substituído, nos ritos de nascimento, pelo irmão, primo paralelo ou parente mais próximo. Se o marido falecesse, o parente que preenchia o seu lugar no grupo do pai da espôsa desempenhava os seus papéis nos ritos de nascimento. Evidentemente, o sobrepardo masculino dos Tupinambá tinha por finalidade, entre outras coisas, reconhecer socialmente o reforçamento dos liames que prendiam dois grupos de parentes afins. Nesse sentido, os termos apontados acima, como "mãe de meus filhos", "pai de meus filhos" etc., são significativos como índices nas novas relações estabelecidas entre as pessoas unidas por um casamento.

O que se escreveu nas páginas precedentes mostra claramente a grande importância da concepção Tupinambá de parentesco na regulamentação da vida sexual feminina. Tanto as moças solteiras, como as mulheres casadas, estavam amplamente sujeitas a um severo contrôle, através do qual a comunidade prescrevia o comportamento esperado. Parece-me desnecessário insistir nas conseqüências das relações de uma jovem com um *Maném*, cujo filho se tornava um *Mébek* (cf. acima, págs. 156-157), ou nos efeitos da inobservância das abstenções sexuais, no período de gravidez. Se o parceiro fôsse o próprio pai, o filho seria praticamente um anormal (cf. acima, págs. 167 e 188). Se o parceiro fôsse outro homem, enterravam o recém-nascido com vida, logo após o parto. Interessam-me aqui as sanções aplicadas às contraventoras. As moças que desobedeciam às suas mães, escolhendo livremente seus companheiros, ficavam conhecidas como dissolutas ou *Souragi* ¹⁵⁴. As mulheres casadas, que continuavam a manter relações sexuais com o marido após o reconhecimento social da gravidez, eram consideradas impudicas e abomináveis ¹⁵⁵. Todavia, pu-

(153) Anchieta, *Cartas*, págs. 448 e 453.

(154) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Ms. inéd., 64v-65.

(155) Cf. Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; Ms. inéd., 68v-69.

niam com maior severidade as transgressões praticadas pelas mulheres grávidas com outros homens, além do que seria o seu "primeiro fecundador". A mãe podia ser, então, morta ou abandonada pelo marido ¹⁵⁶. Neste caso, a mulher repudiada entregava-se à prostituição. Só servia "para os homens jovens, que não têm ainda meios para possuírem mulheres, e não as têm jamais em boa reputação" ¹⁵⁷. É óbvio que uma das funções deste sistema repressivo consistia na perpetuação das idéias dos Tupinambá sobre a concepção, o papel desempenhado pelo pai no nascimento do filho, os tabus sexuais relacionados à gravidez, a importância do pai nos ritos de nascimento e a significação dos mesmos para a continuidade da linhagem de sua parentela etc. A vigilância exercida pelas mães ou outros parentes na conduta sexual das mulheres e os cuidados que estas mesmas se viam obrigadas a tomar, culminavam na conservação e reforçamento dos padrões costumeiros de comportamento, descritos nesta parte do trabalho.

Em resumo, os Tupinambá avaliaram de modo desigual a participação da mãe e a do pai no ato da concepção. Atribuíam ao pai um papel de excepcional relevância, enquanto consideravam a intervenção da mãe como relativamente secundária. Isso acentuava o seu interesse pelos ascendentes pela linha paterna, através dos quais construíam suas genealogias e, em grande parte, reconheciam o *status* de cada indivíduo na hierarquia tribal. Em conseqüência desta concepção de parentesco, executavam ritualmente os filhos dos prisioneiros com mulheres Tupinambá. E os seus inimigos sacrificavam, quando podiam, os filhos de guerreiros Tupinambá com suas mulheres. A mesma concepção estendia ao homem os tabus de nascimento, quando se tratava de filhos do sexo masculino. Então o pai desempenhava os papéis centrais nos ritos de nascimento, cabendo à mulher apenas secundário em algumas cerimônias. Por meio do desempenho do pai nos ritos de nascimento, o grupo conseguia: pôr em segurança, contra forças sobrenaturais perigosas, o recém-nascido, o progenitor ou seu substituto e a própria comunidade; *comunicar* ao recém-nascido as qualidades e poderes encarnados no tipo ideal de personalidade, defi-

(156) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; Ms. inéd., 68v-69.

(157) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; Ms. inéd., 68v-69.

nido explicitamente na mitologia tribal¹⁵⁸ e nas finalidades das ofertas cerimoniais; situar as ligações básicas do recém-nascido com um grupo, pelo menos, de membros da comunidade (reconhecimento da paternidade e adoção da criança por uma das parentelas; estreitas e intensificar as vinculações de dois grupos de parentes, aproximados por laços de afinidade; e, por fim, restabelecer o equilíbrio do sistema de relações sociais, localizando socialmente o novo membro. Quando o filho pertencia ao sexo feminino, várias tarefas realizadas pelo pai na outra alternativa, cabiam em geral ao irmão da mãe. Constitui um problema, entretanto, determinar até que ponto o esquema dos ritos de nascimento obedecia às normas observadas no outro caso. O *status* do filho não era determinado simplesmente por meio destas cerimônias e unicamente através do pai. Contudo, a integração do recém-nascido à comunidade dependia fundamentalmente de duas coisas. O reconhecimento da paternidade e a adoção, associados à *couvade* e a algumas ofertas simbólicas, e o sucesso de ambos, pai e filho, nos ritos de nascimento. Quando estas condições falhavam, os recém-nascidos eram suprimidos fisicamente ou eram encarados como anormais. As punições severas dos delitos sexuais das mulheres solteiras, viúvas ou casadas, moças ou velhas, compeliavam os Tupinambá à obediência dos padrões tradicionais de comportamento. Tal fato redundava na perpetuação e no reforçamento da noção tribal de parentesco e do complexo de costumes a ela subordinados.

3) *Culto dos antepassados*

Conforme foi visto acima (págs. 169-171), os parentes masculinos da linha paterna tinham grande importância na genealogia e na determinação do *status* de um indivíduo. Por isso, as relações entre os vivos e seus antepassados refletiam profundamente o interesse tribal por aquela espécie de parentesco. As

(158) Parece-me de grande interesse analítico a comparação dos resultados expostos acima com os textos de Thevet sobre a mitologia dos Tupinambá. Até certo ponto, os ideais visados (bom guerreiro e bom chefe de família, principalmente) foram polarizados de modo diverso em dois heróis míticos, os gêmeos Tamendonare e Ariconte. Vejam-se os textos de Thevet (*Cosmographie*, págs. 913-920), transcritos por A. Métraux (*La Religion des Tupinamba*, págs. 225-252), e as interpretações do referido etnólogo (*op. cit.*, págs. 31-33).

fontes compulsadas subestimaram, infelizmente, este aspecto da organização social. Só se pode obter uma explanação do assunto por via indireta, através da interpretação de alguns dados relativos às cerimônias funerárias, à mitologia e às crenças religiosas dos Tupinambá.

Os ritos funerários dos Tupinambá possuíam uma finalidade bem clara: restabelecer o equilíbrio do sistema de relações sociais por meio da exclusão do membro falecido e da atribuição de um novo *status* ao morto, na sociedade dos ancestrais. O referido comportamento ligava-se ao conhecimento que tinham do ser humano. Os Tupinambá distinguiram no homem duas substâncias essenciais, uma eterna e outra transitória. A substância eterna foi interpretada, por Evreux, como sendo a alma. Enquanto está no corpo, era chamada *an*; quando saía do corpo, "*para ir ao lugar*", chamavam-na de *anquere*¹⁵⁹. Neste estado terminava, em regra, o período de vida supraterrânea dos Tupinambá; então se iniciava a jornada final, em busca do *Guajupia*¹⁶⁰. A distinção apontada não implicava, porém, a idéia de desmaterialização absoluta. Tampouco suprimia todas as ligações entre a "alma" e os restos mortais ou a desvinculação das primitivas necessidades. Em virtude disto, os sobreviventes contraíam uma série de obrigações para com os mortos. Estas obrigações recebiam um sério incremento, graças a outro item da cultura. Os Tupi acreditavam que "seus defuntos andam na outra vida feridos, despedaçados, ou de qualquer maneira que acabam nesta"¹⁶¹. O massacre ritual de crânios, fosse de seres vivos ou de esqueletos, devia pois ser severamente punido. A gravidade desta ação pode ser avaliada pela extensão de tabus às mulheres dos homens mortos nestas condições. Somente após a revindita, conseguida segundo regras uniformes e dentro do círculo de parentesco, podia ser levantada a interdição de casamento das viúvas¹⁶².

Quanto aos ritos funerários, as obrigações dos vivos circunscreviam-se ao pranteamento e panegírico do morto¹⁶³; à

(159) Evreux, pág. 294. — (160) Abbeville, pág. 252; (*Guajupia*, segundo Rodolfo Garcia, in Abbeville, nota, pág. 252).

(161) Gandavo, pág. 117. — (162) Cf. acima, págs. 121-122, 124.

(163) Quando morria um Tupinambá, os parentes atiravam-se sobre ele; os que não podiam deitar-se com o morto, "se deitavam pelo chão dando grandes baques, que parece milagre não acabarem com o mesmo morto, e destes baques e choros ficam tão cortados

observância de manifestações de pesar (crescimento dos cabelos, no homem, e corte dos mesmos, na mulher), durante uma lua, em geral por parte dos parentes¹⁶⁴; após este período a espôsa, a irmã, o irmão do morto etc., ofereciam, em caráter pessoal, cauinagens especiais: nesta época, as mulheres tingiam-se de preto e os homens tosquiavam-se¹⁶⁵. Além disso, cabia-lhes a preparação do morto e o enterramento (pág. 156). Para os Tupinambá, o enlaçamento do morto tinha particular importância. Por isso, "ligam-no e amarram-no com algumas cordas, feitas de algodão ou de casca de certas árvores, de tal modo que, segundo a opinião dos índios, não seja possível ao defunto retornar ao mundo — coisa, aliás, que muito temem"¹⁶⁶. Isso aconteceu-lhes no passado. Então, inventaram a técnica do enlaçamento e passaram a observá-la estritamente¹⁶⁷. Todavia, o enlaçamento devia obedecer a certas prescrições. Se, por acaso, o defunto fôsse amarrado fortemente, teria dificuldades em iniciar a jornada¹⁶⁸. Neste caso, cabia aos parentes zelar pela segurança do morto. Evreux relata que uma mulher jogava milho sobre a sepultura do marido, por causa disso. Queria impedir que lhe acontecesse algo de mau, fornecendo-lhe novos suprimentos alimentares (*ibidem*). As ofertas alimenta-

que às vezes morrem" (Cardim, págs. 155-156). O pranteamento durava a noite toda, dele participando os parentes e vizinhos; se o morto fôsse um cacique, toda a aldeia participava do pranteamento (Cardim, 155). A mesma coisa faziam nos dias seguintes, durante uma lua, de manhã à noite, "começando uns e acabando outros" (Cardim, pág. 156). Os indivíduos que não choravam eram recriminados. Os companheiros rogavam-lhes pragas, afirmando que também não seriam chorados quando morressem (Cardim, pág. 157). "Nada mais receiam, após a morte, do que não serem chorados e lamentados, isto é, que para eles, na morte, não haja, da parte dos seus parentes, lágrimas, lamentações e outras cerimônias" (Evreux, págs. 165-166). As mulheres voltavam de quando em quando à sepultura, para prantear o marido e perguntar se ele já tinha partido (Evreux, pág. 167).

O panegírico era feito por um cacique, após as cerimônias de lamentação. O conteúdo do mesmo consistia em uma biografia do morto, com suas principais façanhas e proezas. No fim, o orador perguntava: "Há quem dele se queixe? Não fez em sua vida o que faz um homem forte e valente?" (Evreux, 166).

(164) Cardim, pág. 157; ambos tingiam-se de preto, o viúvo ou a viúva (Gabriel Soares, pág. 403). — (165) Cardim, pág. 157. — (166) Thevet, *Singularidades*, pág. 223; Ms. inéd., 69v-70; ver ainda A. Métraux, págs. 116-117. — (167) Thevet, *Singularidades*, págs. 223-224.

(168) Cf. Evreux, pág. 167.

res ainda tinham outras finalidades, como a preservação da integridade do defunto. Se por acaso não recebesse as ofertas alimentares, seria devorado por um espírito nefasto¹⁶⁹. Com os alimentos oferecidos, e seus antigos objetos e armas (rêde, arco, flecha, fogo, plumas, faca, machado etc.), podia realizar a viagem em segurança¹⁷⁰.

Então processava-se a coisa mais ambicionada por um Tupinambá: a viagem para o *Guajupia*. O espírito voava para além das montanhas, onde se encontravam os antepassados¹⁷¹. Vários textos indicam esta viagem e sua significação excepcional. O desfecho da mesma consistia, normalmente, na integração do falecido na sociedade dos antepassados. Ali deveria viver eternamente, em grande abundância, "saltando, cantando e divertindo-se sem cessar"¹⁷². Ao descrever um elemento da cataclismologia Tupinambá, Abbeville fornece interessantes dados a este respeito. Os nativos designavam a estrela Vésper com o nome *Januare*¹⁷³, isto é, cão. Segundo suas crenças místicas, esta estrela perseguia a lua, procurando devorá-la. Por isso, diziam, "ao verem a lua deitar-se, que a estrela late ao seu encalço como um cão, para devorá-la. Quando a lua permanece muito tempo escondida durante o tempo das chuvas, acontece surgir vermelha como sangue na primeira vez que se mostra. Afirmando então os índios que é por causa da estrela *Januare* que a persegue para devorá-la. Todos os homens pegam então seus bastões e voltam-se para a lua, batendo no chão com todas as forças e gritando, *eicobé cheramoin goé, goé; eicobé cheramoin goé*, "au, au, boa saúde meu avô, au, au, au, boa saúde meu avô". Entrementes as mulheres e as crianças gritam e gemem e rolam por terra batendo com as mãos e as cabeças

(169) Com aqueles alimentos, sustentavam-se durante certo tempo. Os defuntos iam procurá-los, quando se cansavam de bailar (Cardim, pág. 156). Quanto ao segundo aspecto, mencionado acima, escreve Léry: "por isso colocam, na primeira noite depois de sepultado o cadáver, grandes alguidares de farinhas, aves, peixes e outros alimentos e continuam a prestar esse serviço verdadeiramente diabólico ao defunto, até que apodreça o corpo" (Léry, pág. 224).

(170) Sobre os ritos e práticas funerárias dos Tupinambá, principalmente: Thevet, *Singularidades*, págs. 223-224, 258, 260-261; *Cosmographie*, págs. 923-924; Léry, págs. 222-225; Gabriel Soares, págs. 383, 401-403; Gandavo, pág. 117; Cardim, págs. 155-157; Salvador, págs. 62-63; Abbeville, págs. 96, 230 e 256; Evreux, págs. 165-167.

(171) Abbeville, pág. 252. — (172) Thevet, *Singularidades*, pág. 261; Léry, pág. 188; Abbeville, pág. 252; Evreux, 294. — (173)

no chão¹⁷⁴. O comportamento diverso dos homens, das mulheres e das crianças explica-se pela noção tribal de vida futura. “Pensam morrer quando vêm a lua assim sanguinolenta após as chuvas. Os homens batem então no chão em sinal de alegria porque vão morrer e encontrar o avô a quem desejam boa saúde...” (*ibidem*). “As mulheres, porém, têm medo da morte e por isso gritam, choram e se lamentam” (*ibidem*). Compreendem-se melhor tais atitudes das mulheres, quando se sabe que elas tinham muitas dificuldades em encontrar “o lugar onde, além das montanhas, dançam os seus antepassados”. Em regra, “muitos ficam pelos caminhos, se é que lá chegam”¹⁷⁵. Portanto, o *Guajupia* só era acessível aos eleitos e êstes, em geral, selecionavam-se entre os homens que realizavam certos ideais contidos no padrão básico de personalidade Tupinambá. Os maus, os efeminados e os covardes consumiam-se na danação eterna. *Jurupari* ou *Anhangá* atormentavam os que não viviam de acôrdo com os bons costumes, não tivessem mostrado valor nas guerras ou aprisionado numerosos inimigos, sacrificando-os ritualmente¹⁷⁶.

A comunhão com os antepassados, portanto, restabelecia-se depois da morte. Os Tupinambá acreditavam com firmeza nesta possibilidade, afirmada em várias circunstâncias de sua vida. Nas cerimônias de lamentações, por exemplo, diziam: “nunca mais o veremos, senão após a morte, junto aos nossos amigos, na região onde já os viram os pajés, segundo nos contaram”¹⁷⁷. Estas concepções levavam, é óbvio, à atribuição de um significado todo especial ao morto. O fato de ir encontrar-se com os antepassados, dava-lhe automaticamente as funções de emissário dos vivos aos parentes falecidos. Incumbiam-no de levar “muitas lembranças a seus pais, avós e amigos, que dançavam nas montanhas, além dos Andes, onde julgavam ir todos depois de mortos”¹⁷⁸. Alguns entregavam-lhe também presentes, oferecendo-os aos amigos ou parentes mor-

Jaguar, cf. Rodolfo Garcia in Abbeville, nota pág. 247. — (174) Abbeville, pág. 247.

(175) Evreux, págs. 138-139.

(176) Abbeville, pág. 252; Evreux, pág. 294; Thevet, *Singularidades*, pág. 261. Eis o que escreve Léry, “as (almas) que vivem dentro das normas consideradas certas, que são as de matarem e comem muitos inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós” (Léry, pág. 188).

(177) Thevet, *Singularidades*, pág. 261; cf. também Léry, pág. 223. — (178) Evreux, pág. 167.

tos (*ibidem*). Ao mesmo tempo, industriavam-no, preparando-o para a viagem. Pediam-lhe que tivesse ânimo durante o trajeto, que conservasse o fogo aceso, que evitasse as terras dos inimigos e que não se esquecesse dos seus instrumentos (machados e foices), quando dormisse em algum lugar (*ibidem*).

Êsses dados sugerem claramente que os antepassados desempenhavam um papel importante na vida dos vivos. As fontes deixam de consignar, entretanto, informações sobre a existência de um culto organizado dos mesmos, através do qual racionalizassem o aproveitamento de suas influências. O autor anônimo do *Vocabulário* menciona um termo para designar o “espírito familiar” *Tupixuara*¹⁷⁹; mas nada se sabe a respeito de cultos domésticos entre os Tupinambá. Em algumas situações, um espírito podia materializar-se, encarnando-se num dos seus antepassados¹⁸⁰. Noutras, os antepassados comunicavam-se com os vivos através de uma ave noturna, o *Matintapereira*. Por causa disto, a ave tornou-se tabu: “muito se penalizariam se alguém lhe fizesse mal e ai de quem a matasse”¹⁸¹. Quando o *Matintapereira* cantava à noite, pensavam que os parentes e amigos os animavam para a guerra. “Crêem firmemente que observando o que lhe indica o augúrio não só vencerão os inimigos nesta terra, mas ainda, depois da morte, o que é mais importante, irão dançar com seus ancestrais além das montanhas” (*ibidem*). Léry tentou convencê-los da inconsistência da crença. Exasperado, replicou-lhe um velho: “cala-te e não nos impeças de ouvir as boas-novas que nos enviam nossos avós; quando ouvimos essas aves ficamos todos contentes e nos sentimos com novas forças” (pág. 141).

Pode-se afirmar que uma boa parte da vida dos Tupinambá estava polarizada na direção de seus parentes ou amigos mortos e que a aspiração do *Guajupia* traduzia o ideal básico da cultura. Grande número de mortos era enterrado em seu próprio lar, no interior da maloca. “Se o finado é pessoa de destaque sepultam-no na própria casa, envolvido em sua rede, juntamente com os seus colares, plumas e outros objetos de uso pessoal”¹⁸². Cuidavam da sepultura zelosamente, abrigando-a com coberturas de pindoba quando se mudavam para outra

(179) Anônimo, *Vocabulário na Língua Brasilica*, págs. 222 e 231.

(180) Cf. Abbeville, pág. 252. — (181) Léry, pág. 140. — (182) Léry, pág. 223; cf. também: Thevet, *Singularidades*, pág. 258;

região. Assim, os viajantes podiam reconhecer os cemitérios e as mulheres podiam evocar os seus maridos, pranteando-os novamente¹⁸³. As mesmas sepulturas deviam ser renovadas pelos prisioneiros, destinados ao sacrifício ritual¹⁸⁴. Além disso, como foi visto na parte relativa à guerra, os guerreiros sacrificados deixavam aos vivos, como herança, a obrigação de uma vingança sangrenta. As incisões tomadas nas cerimônias de renomação, segundo Evreux, simbolizavam êstes compromissos. As incisões significavam: em primeiro lugar, “o pesar e o sentimento, que têm pela morte de seus pais, assassinados pelos seus inimigos”; em segundo lugar, “o protesto de vingança que contra êstes prometem êles como valentes e fortes”¹⁸⁵. Em certas cerimônias religiosas dedicavam uma parte do ritual, pelo menos, ao culto dos antepassados. Léry descreve uma destas cerimônias, exprimindo em algumas palavras a parte que nelas tomava o referido culto. “Como eu ainda não entendia bem a língua dos selvagens pedi ao intérprete que me esclarecesse sobre o sentido das frases pronunciadas. Disse-me êle que haviam insistido em lamentar seus antepassados mortos e em celebrar-lhes a valentia; consolavam-se entretanto na esperança de ir ter com êles, depois da morte, para além das altas montanhas onde todos juntos dançariam e se regozijariam”¹⁸⁶. Algumas crenças também sublinhavam a necessidade de fazer ofertas rituais aos antepassados, em determinadas circunstâncias. Vários acidentes eram interpretados como manifestação do desagrado dos ancestrais, cujo beneplácito podia então ser obtido por meio de oferendas. “Os selvagens mantêm outra crença estranha, a saber, quando navegam, no mar ou no rio, à procura de seus inimigos, se surge alguma tempestade, como sempre sucede — que a mesma tem relação com as almas de seus parentes e amigos. A razão disso não sabem, mas, para apaziguar a tormenta, lançam alguma coisa na água, a título de oferenda. E, por êsse meio, esperam acalmar os elementos”¹⁸⁷.

Em resumo, as relações entre os Tupinambá e seus parentes falecidos eram muito íntimas. A influência dêstes revelava-se em outras esferas, além da descrição da genealogia ou da determinação do *status* de um indivíduo. A cultura assegurava, prin-

Gabriel Soares, pág. 402; Salvador, pág. 63. — (183) Léry, págs. 224-225. — (184) Thevet, *Cosmographie*, pág. 944. — (185) Evreux, págs. 98-99.

(186) Léry, pág. 195. — (187) Thevet, *Singularidades*, págs. 222-223.

cipalmente, certas formas de intercomunicação de mortos e vivos concebidas em grande parte como relações entre um indivíduo e seus parentes masculinos já falecidos. A mais importante destas formas de intercomunicação parece ser aquela em que os antepassados se manifestavam através de seres animados, como os pássaros. Entre os espíritos com que se comunicavam os pajés em diversos ritos religiosos¹⁸⁸, provavelmente também se encontravam os dos ancestrais. Uma referência de Léry coloca fora de dúvida a crença na comunicação dos pajés com os segundos¹⁸⁹.

A interrupção da convivência direta dos vivos com os mortos, porém, assumia um aspecto transitório. O reatamento das relações diretas com os ancestrais constituía um dos ideais que mais estimulava a conduta dos homens. Em geral, o referido ideal só era acessível aos indivíduos que obedeciam aos padrões tribais de moralidade e de heroísmo. Pela observância dêstes padrões, os guerreiros eximiam-se de compromissos inalienáveis, assumidos em relação aos próprios antepassados. Por isso, as crianças, as mulheres e os homens efeminados ou covardes dificilmente conseguiriam realizar aquêle ideal.

Em virtude do mesmo ideal, a exclusão e o afastamento do morto do círculo imediato de relações dos vivos representavam questões sérias para os Tupinambá. A consecução dos dois objetivos era assegurada por intermédio de ritos funerários e de outras técnicas especiais. Se ambas as coisas não fôsem obtidas, o morto representava um perigo imanente e até real para a comunidade. Normalizadas as relações entre os mortos e os vivos, entretanto, a influência dos primeiros no comportamento quotidiano dos segundos alcançava extensas proporções. Os mortos governavam os vivos num sentido realmente dramático. O estado de guerra permanente, por exemplo, mantinha-se graças à necessidade irreprimível e inalienável de vingar a morte dos parentes e amigos. Os símbolos tribais que exprimiam esta necessidade vinculavam-se às próprias pessoas dos vivos, sendo adquiridos em cerimônias dolorosas (renomação), no decorrer

(188) Thevet, *Singularidades*, págs. 215, 217-218; Staden, 173; Léry, pág. 191; Nóbrega, págs. 99-100; Evreux, págs. 296-297, 308-309, 310, 315.

(189) Léry, pág. 223; Thevet escreve o seguinte: “pois tais profetas [os pajés], dão a entender aos brutos dos selvagens que falam aos espíritos de seus antepassados” (*Singularidades*, pág. 277).

de ritos de morte e renascimento¹⁹⁰. Os antepassados ainda impregnavam a vivência dos seus descendentes por outras vias. Assim, a viúva e seus filhos continuavam a viver, muitas vezes, sob o mesmo teto que o defunto. A conservação dos túmulos e a lamentação obrigatória dos mortos a ela ligada punham constantemente os parentes consanguíneos e afins em relação com os antepassados. O perigo do massacre dos crânios dos esqueletos obrigava-os a manter alerta vigilância sobre os seus túmulos. A crença na eficácia dos ritos para a segurança do morto e a expectativa de um tratamento equivalente, no futuro, em particular quanto às cerimônias de pranteamento, estimulavam os indivíduos à obediência das regras prescritas de relações com os mortos. Além disso, em certas cerimônias religiosas evocavam e pranteavam os antepassados, afirmando expressamente o ideal de reatamento das relações diretas com os mesmos em uma sociedade utópica. E os antepassados interviam, por mediação, nos atos e decisões dos Tupinambá. Nesse sentido, é singularmente significativa, como exemplo, a interpretação dos augúrios do Matintapereira e o colóquio dos pajés com os espíritos dos antepassados¹⁹¹.

De acordo com o método tribal de explicação da genealogia, a cultura atribuía pouca importância à mulher. Os textos indicados permitem concluir que só excepcionalmente uma mulher podia alcançar o *Guajupirá*. Nesta região, de acordo com suas crenças, viviam os antepassados cuja lembrança ficava assegurada na memória coletiva e cuja importância era muito grande na determinação do *status* dos indivíduos ligados a eles por laços de parentesco. A mesma situação observada no traçado da descendência, pois, reaparecia na evocação e culto dos antepassados. A cultura acentuava o papel dos paren-

(190) Ver A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, págs. 163-169.

(191) Esses colóquios são descritos em várias fontes (ver Métraux, *La Religion des Tupinamba*, págs. 68-78), estabelecendo-se a comunicação por meio de *maracás*. Thevet informa que os pajés falavam com o espírito, que descia sobre o *maracá*, "conhecendo por este meio o segredo de seus inimigos, e como eles dizem sabendo novas das almas de seus amigos mortos" (Thevet, apud Métraux, *op. cit.*, pág. 74). Curt Nimuendaju observou o mesmo costume entre os Xipaiá, que evocam os espíritos dos mortos através dos *maracás* ("Bruchstücke aus Religions und Ueberlieferung der Sipaia-Indianer", in *Anthropos*, St. Gabriel-Modling, tomo XVI-XVII, 1921-1922, pág. 1009; apud A. Métraux, *op. cit.*, pág. 77).

tes masculinos da linha paterna, negligenciando as outras espécies de relações de parentesco.

4) *Nomenclatura de parentesco*

A reconstrução da nomenclatura de parentesco dos antigos Tupí constitui uma tarefa quase impossível. A documentação existente sobre os designativos de parentesco, usados pelos Tupinambá e outros grupos tribais Tupí, é relativamente rica¹⁹². Contudo, tais fontes apresentam sérias lacunas ou lapsos. Os princípios segundo os quais distinguem os parentes consanguíneos, em particular, foram completamente subestimados. Por isso, torna-se necessário extrair esses princípios da própria ordenação dos designativos de parentesco e das informações fragmentárias, às vezes discrepantes, consignadas nas fontes fundamentais. Esse método apresenta graves inconvenientes e reduz bastante os limites de exatidão provável das explicações. Ainda assim, é o melhor recurso de que o etnólogo dispõe, no momento, para atingir tais finalidades.

A nomenclatura de parentesco Tupí, como se apresenta ordenada neste trabalho, caracteriza-se pelo fato de atribuir designativos equivalentes aos parentes do lado materno e do lado paterno. Trata-se, pois, de um sistema de parentesco bilateral¹⁹³. Dentro de cada geração, porém, de acordo com a forma tribal de reconhecer a proximidade dos laços de parentesco consanguíneo os indivíduos eram designados com termos diferentes. Assim, os primos e primas paralelos dispensavam-

(192) Consulte-se especialmente: Carlos Drumond, "Designativos de Parentesco no Tupi-Guarani", *Boletim XLVI*, Fac. Filosofia, Ciências e Letras, S. Paulo, 1944; Rodolfo Augusto de Amorim Garcia, "Nomes de Parentesco em Língua Tupí", in *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. LXIV, Rio de Janeiro, Impr. Nac., 1944, págs. 177-189; J. Barbosa Rodrigues, "Poranduba Amazonense", in *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. XIV, fasc. 2, 1886-1887, Rio de Janeiro, 1890, especialmente o quadro da pág. XVII; Samuel Lafone Quevedo, "Guarani Kinship Terms, as Index of Social Organization", in *American Anthropologist*, N. S., vol. 21-Nº 4, outubro-dezembro de 1919, págs. 421-440; Charles Wagley e Eduardo Galvão, "O Parentesco Tupi-Guarani", *Boletim do Museu Nacional*, N. S., Rio de Janeiro, 1946; J. Philipson, "Nota Sobre a Interpretação Sociológica de Alguns Designativos de Parentesco do Tupi-Guarani", *Boletim LVI*, Fac. Filosofia, Ciências e Letras, S. Paulo, 1946; J. Philipson, "O Parentesco Tupi-Guarani", *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*, S. Paulo, 1946.

(193) Cf. também C. Wagley e E. Galvão, pág. 3.

-se o tratamento recíproco de irmãos¹⁹⁴. Os primos e primas cruzados recebiam um tratamento distinto, parcialmente documentado (cf. tabelas I e II). Os indivíduos que se tratavam como irmãos e irmãs (reais e classificatórios) distinguam, de acordo com o sexo, o irmão mais novo do irmão mais velho ou a irmã mais nova da irmã mais velha. Existiam também termos especiais para designar o homem mais novo ou a mulher mais nova de um grupo de irmãos ou de um grupo de irmãs. Este princípio, que pode ser interpretado como princípio de equivalência dos irmãos, estava associado às distinções feitas nas duas gerações imediatas à de *ego*, isto é, a ascendente e a descendente. O irmão do pai era designado como pai¹⁹⁵, e a irmã da mãe, literalmente, como "companheira da mãe"¹⁹⁶, enquanto o tio materno e a tia paterna recebiam tratamento especial¹⁹⁷. Os filhos de irmãos e irmãs, por sua vez, deviam ser designados como filhos e filhas pelo tio paterno ou pela tia materna¹⁹⁸. "Todos os filhos e filhas de irmãos têm por filhos e assim os chamam; e desta maneira um homem de 50 anos chama pai a um menino de um dia, por ser irmão de seu pai"¹⁹⁹. Na segunda geração ascendente, os avós paternos e maternos e seus irmãos ou primos paralelos eram designados com dois únicos nomes, de acordo com o sexo²⁰⁰. A mesma coisa ocorria na segunda

(194) Anchieta, *Cartas*, págs. 329-330, 451; Anônimo, *Vocabulário na Língua Brasileira*, pág. 354. Para não estender inutilmente as citações, limitei a indicação de fontes, nesta parte do trabalho. O leitor poderá ter conhecimento das demais fontes compulsadas, consultando a tabela I.

(195) Gabriel Soares, pág. 374; Salvador, pág. 57; cf. tabela I.

(196) Cf. tabela I. Para o significado de *cyrra*, ver J. Philipson, *O Parentesco Tupi*, pág. 16; e, especialmente, Carlos Drummond, "Designativos de Parentesco no Tupi-Guarani", pág. 39.

(197) Gabriel Soares informa que recebiam o mesmo tratamento: "da parte da mãe os irmãos e primos dela chamam aos sobrinhos filhos, e eles aos tios pais; mas não lhe têm tamanho acatamento como aos tios da parte do pai" (Gabriel Soares, págs. 374-375). Contudo, Frei Vicente do Salvador, que segue estritamente Gabriel Soares, na parte etnológica, contesta esta informação: "o tio irmão do pai tem um nome, e o tio irmão da mãe outro"... (Salvador, pág. 52). Aliás, de acordo com a tabela I, verifica-se que tal coisa de fato não ocorria.

(198) Léry, pág. 264; Anchieta, *Cartas*, pág. 451; Gabriel Soares, pág. 374; Nóbrega, *Cartas*, pág. 148; Salvador, pág. 57; cf. tabela I.

(199) Anchieta, *Cartas*, págs. 329-330. — (200) Gabriel Soares, pág. 374; cf. tabela I.

geração descendente, cujos membros descendiam de indivíduos classificados na geração anterior, e em relação a *ego*, como "filhos" ou "filhas", "sobrinhos" ou "sobrinhas". De acordo com o sexo, também eram designados com dois únicos termos (*ibidem*). Os parentescos por afinidade eram estabelecidos em função do *status* ocupado pelo novo membro no interior da família, em relação a um parente intermediário²⁰¹.

O casamento preferencial do tio materno com a filha da irmã refletia-se na terminologia de parentesco, sendo esta designada como "futura esposa", falando o homem²⁰². Além disso, esta situação repercutia no tratamento dispensado à filha da irmã, falando a mulher. Aquela era chamada *minha pequena irmã*²⁰³. Isto indica, provavelmente, que a sobrinha, como futura esposa, possuía o *status* de irmã.

Da nomenclatura Tupinambá também constam termos descritivos e vocativos. Os termos descritivos eram usados principalmente para indicar os parentescos reais, definidos culturalmente, e para designar os parentes afins²⁰⁴. A documentação sobre os termos vocativos é muito pobre. Provavelmente, alguns termos, como *nai*, *quij*, *quinaê*, *taupê*, *pei*, *ai*, *tapiã* etc. (cf. tabela I), constituíam designações vocativas. O autor anônimo do *Vocabulário na Língua Brasileira* escreve, por exemplo, que *taupê* correspondia, aproximadamente, ao nosso tratamento cerimonioso de senhora; e era empregado pelo homem quando se dirigia à sua irmã²⁰⁵.

Visando facilitar a análise crítica dos resultados aqui apresentados, reuni os designativos em duas tabelas. Na primeira, o leitor encontrará os termos de parentesco relacionados às fontes que os mencionam. Nessa lista, procurei apresentar as

(201) Anchieta, *Cartas*, pág. 451; cf. tabela I.

(202) Especialmente: Thevet, *Cosmographie*, págs. 931-932 e *Singularidades*, págs. 252 e 256; Anchieta, *Cartas*, págs. 330 e 452; Léry, pág. 202; Nóbrega, *Cartas*, pág. 148; Gandavo, pág. 120; Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, pág. 83; Leonardo do Vale, *Cartas Avulsas*, pág. 328; Salvador, pág. 57; Brandão, pág. 277. No Ms. inéd., Thevet assevera: "as verdadeiras e legítimas esposas dos homens dêsse país, são as filhas das irmãs dêsses homens, as quais eles chamam *Cheraindit-mebut*, quer dizer filha da minha irmã, e *Cheremire-cho-ren*, minha futura esposa" (fôl. 63).

(203) Evreux, pág. 140; Pc. Araujo, pág. 270. — (204) Cf. tabela II.

(205) Anônimo, *Vocabulário na Língua Brasileira*, pág. 286.

indicações tal como elas ocorrem nos autores citados. Com base nessa lista, organizei uma segunda tabela, de caráter técnico, apoiando-me, como ponto de referência, nos resultados obtidos anteriormente por Wagley e Galvão. Os diagramas III e IV foram construídos tendo em vista esta segunda tabela ²⁰⁶. Nas páginas seguintes, seguem as duas tabelas e os dois diagramas mencionados.

(206) Nesta parte do trabalho recebi a preciosa colaboração de meu colega J. Philipson. Tal colaboração foi prestada sob a forma de crítica lingüística às tabelas aqui consignadas. O esclarecimento de alguns tópicos estritamente lingüísticos pode ser encontrado nas notas fornecidas por J. Philipson, colocadas em rodapé.

TABELA desdobrável (frente)

	ANCHIETA	ARAÚJO	EVREUX	FIGUEIRA	LÉRY	MORAES	THEVET	VOC. LING. BRASIL.
DESIGNATIVO DE PARENTESCO	<i>Cartas</i> , págs. 450, 452; <i>Arte de Gramática</i> ; fólias 13, 14 e 15.	<i>Catecismo Brasileiro</i> págs. 267-274.	Pág. 139-143	<i>A Arte de Gramática</i> Págs. 73-75.	Pág. 264	<i>In Marcgraf</i> , cap. IX Págs. 276-278 (1)	<i>Cosmographie</i> , Págs. 915, 932 e 933.	Págs. 120, 126, 172, 211, 222, 231, 236, 237, 248, 267, 283, 286, 287, 289, 299, 309, 310, 311, 320, 324, 325, 354, 393, 394, 405, 406, 429.
<i>Avós</i>								
a) Avó	—	—	—	—	—	Araya	—	Arêya
b) Avó paterna ou materna	—	Aryia (F.H.) Aryia (F.M.)	Ariy (Cheariy)	—	—	—	—	—
a') Avô	Taruaya	Tayia (F.H.) Tayia (F.M.)	—	Tamyaa	—	Tamûa	—	Tamyia (F.H.) Tamignha (F.H.)
b') Avô paterno	—	—	Tamoin	—	—	—	—	—
<i>Cunhados</i>								
a) Cunhada	—	—	—	—	—	—	—	Uquêi (F.M.)
b) Mulher do irmão ou primo materno	—	Ukêi (F.M.)	—	—	—	—	—	—
c) Mulher do irmão ou primo + velho	—	Tykyraty (F.H.)	—	—	—	—	—	Tigguritag (F.H.)
d) Mulher do irmão ou primo + nôvo	—	Tybyraty (F.H.)	—	—	—	—	—	Tigbigratig (F.H.)
e) Irmã mais velha da mulher	—	Temirecôykera (F.M.)	—	—	—	—	—	—
f) Irmã mais nova da mulher	—	Temirecôpykyra (F.H.)	—	—	—	—	—	—
g) Mulher do irmão do marido	—	Uquêi (F.M.)	—	—	—	—	—	—
h) Mulher do filho da irmã	—	Yraty (F.H.)	—	—	—	—	—	—
i) Mulher do filho da irmã da mãe	—	Yraty (F.H.)	—	—	—	—	—	—
j) Mulher do filho do irmão do pai	—	Yraty (F.H.)	—	—	—	—	—	—
k) Mulher do tio, filho da avó	—	Yraty (F.H.)	—	—	—	—	—	—
a') Marido da irmã ou prima	—	—	—	—	—	—	—	Tobajara (F.H.)
b') Marido da irmã ou prima + velha	—	Tykemêna (F.M.)	—	—	—	—	—	Tiquemena (F.M.)
c') Marido da irmã, prima ou sobrinha mais nova	—	Pykymêna (F.M.)	—	—	—	—	—	Piquigimena (F.M.)
d') Irmão ou primo da mulher	—	Tobaiâra (F.H.)	—	—	—	—	—	—
e') Irmão mais moço do marido	—	Menibyra (F.M.)	—	—	—	—	—	—
f') Irmão casado	—	Ukei mena (F.M.)	—	—	—	—	—	—
g') Irmão casado do marido	—	Ukei mena (F.M.)	—	—	—	—	—	—
h') Filho do irmão da mãe, quando casado	—	Ukei mena (F.M.)	—	—	—	—	—	—
i') Marido da filha da irmã	—	Ietipenema (F.H.)	—	—	—	—	—	—
j') Marido da filha da irmã do pai	—	Ietipenema (F.H.)	—	—	—	—	—	—
<i>Esposos</i>								
a) Minha mulher	Temericô Xeremerecô	Temirecô	—	—	—	Termireco	—	Maegaba Temireco
b) Espôsa favorita	Temericôte (Xeraicig)	—	—	—	—	—	—	—
c) Mãe de meus filhos	—	—	—	—	—	—	—	—
d) Futura espôsa	—	Cunhaiba	—	—	—	Cunhaiba	—	Cunhaiba
e) Companheira do marido	—	Nhemôia	—	—	—	—	—	—
a') Meu marido	(Xemêna)	Mêna	—	—	—	Termireco	—	Amena
b') Pai de meus filhos	(Xemembira rûba)	—	—	—	—	—	Kerembau	Maegaba
c') Futuro espôso	—	—	—	—	—	Abaiba	—	Abaigba
<i>Filhos</i>								
a) Filha	Tagira	Taiyra (F.H.) Membira (F.M.)	Tagyre (Cheagyre)	Taiyra (F.H.)	(Che rajyra)	Tagira (F.H.) Membyra (F.M.)	—	Tagigra (F.H.) Membigra (F.M.)
b) Pupila (órfã de pai)	—	—	—	—	—	—	Toupeûm (F.M.)	—
c) Enteadada	—	Membycunhã (F.M.) Temirecomembira (F.H.)	—	—	—	—	—	Temirecomembira (F.H.) Xeremirecomembira (F.H.) Membicunha (F.H.)
a') Filho	Piã (F.H. e M.) Taira (Xeraira) (Xeremimonhanga)	Tayra (F.H.) Membira (F.M.)	Tayre (F.H.) (Cheaire) (F.H.)	Tayra (F.H.)	—	Taira (F.H.) Membira (F.M.)	—	Taigra (F.H.) Membigra (F.M.)
b') Primogênito	—	—	—	—	—	—	—	Taigrigpig (F.H.) Membigrig (F.M.)
c') Pupilo (órfão de pai)	—	—	—	—	—	—	—	—
d') Filho ilegítimo	Mandaró à guera	—	Marap (Chemarap)	—	—	—	—	Aguaçãmembira
e') Filho com mais de um pai	—	—	—	—	—	—	—	—
f) Enteadado	—	Yra ou (Xe rivra) (F.H.) Temirecô membyra (F.H.)	—	—	—	—	—	Temerico membira (F.H.) Xeremireco membira (F.H.) Membiraice (F.M.)
<i>Genro</i>								
a) Genro	—	Pêuma (F.M.) Taiymêna (F.H.)	Taiuuen (Cherauuen)	—	—	—	—	Tagigbena (F.H.) Peuma (F.M.)
b) Marido da mulher	—	—	—	—	—	—	Cômfaméne	—
<i>Irmãos</i>								
a) Irmã	Pei, Guaupíra (F.H.) Teindira (F.H.) Quij (F.M.) Quinaí (F.M.) Naí (F.M.)	Tendyra (F.H.)	Teindure (F.M.) (Chereindure) (F.M.)	—	(Che reindyra)	Teindira (F.H.)	—	Tendigra (F.H.) Quijig, Quinaí, Toí, Taupe (F.M.) Mia, Pei, Taupe (F.H.)
b) Irmã mais nova	—	Pykyra (F.M.)	—	—	—	Piquira (F.M.)	—	Pigquigra
c) Irmã mais velha	Tiquéra (F.M.)	Tykéra (F.M.)	—	Ti kéra (F.M.)	—	Tiquera (F.M.)	—	Tigquera
a') Irmão	Ai (F.M.) Guaia (F.M.)	Kybyra (F.M.)	—	—	—	Quibira (F.H.)	—	Quigbigra (F.M.) Ai, Taa, Tapiã, Tang (F.H.)
b') Irmão mais nôvo	Tibíra	Tybyra (F.M.) Tybykyra (F.H.)	(Cheubuire) (F.H.)	Tybyra (F.H.)	(Che rybyra) (F.H.)	Tibíra (F.H.)	—	Ai, Taa, Tapia, Tang (F.M.)
c') Irmão mais nôvo de todos	—	Kybyky (F.M.)	—	—	—	—	—	Tigbigra (F.H.)
d') Irmão mais velho	Tiquiíra	Tykyra (F.H.)	(Cheircure) (F.H.)	Tykyra (F.H.)	(Che rykeyra) (F.H.)	Tiqueira (F.H.)	—	Tigueigra (F.H.)
e') Gêmeos (irmão ou irmãs)	—	Côia	—	—	—	Coya	—	Coya
f') Irmãos uterinos	—	Acycôêra (F.H. e M.)	—	—	—	—	—	(Xecoy); orecoy Coiguera
<i>Netos</i>								
a) Neta	—	Temiarirô (F.M.) Temiminô (F.H.) Temiminô (F.H.)	—	—	—	—	—	Tigmimimô (F.H.) Tembiarirô (F.M.)
b) Neto	—	Temiminô (F.H.) Temiarirô (F.M.)	—	—	(Che remimenô)	—	—	Tigmimimô (F.H.) Tembiarirô (F.M.)

DESIGNATIVO DE PARENTESCO *	ANCHIETA	ARAÚJO	EVREUX	FIGUEIRA	LÉRY	MORAES	THEVET	VOC. LING. BRASIL.
<i>Nora</i>								
a) Nora	—	Tayraty (F.H.) Membiraty (F.M.) Membiraty (F.M.) Pengaty (F.M.)	Tauteten (Cherautaten)	—	—	—	—	Taitatig (F.H.) Membigtatig (F.M.)
b) Mulher do primogênito do irmão	—	—	—	—	—	—	—	—
<i>Órfãos</i>								
a) Órfã de mãe	—	—	—	—	—	—	—	Cigeigma
a') Órfã de mãe	—	—	—	—	—	—	—	Cigeigma
b') Órfão de pai	—	—	—	—	—	—	—	Tubeigma
c') Órfão menor	—	—	—	—	—	Tubei ima	—	—
<i>Pais</i>								
a) Mãe	Ai	Ai (Xe Cy)	Ai (Cheai)	Cy	Ai (Che sy)	Ay Cig	—	Ai, (Xecig) Pitanhemonhagaba
a') Pai	Xeruba — Tuba (Xemonhangara)	Tuba (F.H.) Tuba (F.M.)	Tuue	Tuba Xerub	(Che rúb)	Tûba	(Cherouy)	Tuba
b') "Pai que foi"	—	—	—	—	—	—	—	Tuguera
d) Companheira da mãe (esp. do pai)	—	—	—	—	Che Sy	—	—	—
e) Madrasta	—	Cyyra (F.H.) Cyyra (F.M.)	—	—	—	—	—	Cigigra
f) Padrasto	—	Cymêna (F.M.) Cymêna (F.H.)	—	—	—	—	—	Cigmêna
<i>Primos</i>								
a) Filha da irmã do pai	—	Ietipêra (F.H.)	Yetipere (F.H.) Yetipere (F.M.)	—	—	—	—	—
b) Filha do irmão da mãe	—	—	Yetipere (F.H.) Yetipere (F.M.)	—	—	—	—	—
c) Prima ("filha de irmãos")	Tendyra (F.H.)	Tendyra (F.H.)	—	—	—	—	—	Tendigra (F.H.) Mia, Pei, Taupe (F.H.) Quijig, Quinai, Pei, Toê Taupe (F.M.) Pigquigra Tigquera
d) Prima mais nova	—	Pykyyra (F.M.)	—	—	—	—	—	—
e) Prima mais velha	—	Tykêra (F.M.)	—	—	—	—	—	—
a') Filho da irmã da mãe	—	Yra (F.H.)	Rieure (F.H.) (Cherieure) (F.H.)	—	—	—	—	—
b') Filho do irmão do pai	—	Yra (F.H.)	Rieure (F.H.) (Cherieure) (F.H.)	—	—	—	—	—
c') Primos ("filhos de irmãos")	—	Kybyra (F.M.)	—	—	—	—	—	Ai, Taa, Tapiã, Tang (F.H.) Ai, Taa, Tapiã, Tang (F.M.) Quigbigra (F.M.) Tigbigra (F.H.) Tigueigra (F.H.)
d') Primo mais novo	—	Kybykyyra (F.M.)	—	—	—	—	—	—
e') Primo mais velho	Tiquiira (F.H.)	Tykyyra (F.H.)	—	—	—	—	—	—
Filho do irmão da mãe	—	Tutira (F.H.) Tutira (F.M.)	—	—	—	—	—	—
<i>Sobrinhos</i>								
a) Filha de minha irmã ou prima	N/ era Temericôetê	Ietipera (F.H.) Membycunhã (F.M.)	Reindeure (F.H.) Reindeure (F.M.)	—	(Che Jetipé)	—	(Chéraindit-mebut) (Chéremirikorem)	Jetipera (F.H.) Membigcunhã (F.M.)
b) Filha de meu irmão ou primo	—	Taiyra (F.H.)	Reindeure (F.H.) Reindeure (F.M.)	—	(Che Rajyra)	—	(fala o tio materno)	Penga (F.M.)
c) Sobrinha	Itô, Titô, Guaitô (F.H.)	—	—	—	—	—	—	—
d) Sobrinha mais moça	—	Pykyyra (F.M.)	—	—	—	—	—	—
a') Filho de minha irmã ou prima	—	Yra (F.M.)	(Cheveure) (F.H.) (Cherieure) (F.M.)	—	(Che riyyra)	—	—	Ygra (Xeriigra) (F.H.) Membigraice (F.M.)
b') Filho de meu irmão ou primo	—	—	(Cheveure) (F.H.) (Cherieure) (F.M.)	—	"Filho"	—	—	Penga (F.M.)
c') Primogênito do irmão	—	Penga (F.M.)	—	—	—	—	—	—
<i>Sogros</i>								
a) Sogra	Taixô (F.H.)	Taixô (F.H.)	—	—	—	—	—	Taixô (F.H.) Mendig (F.M.)
b) Sogro	Tatuúba (F.H.) Menuba (F.M.)	Tatuúba (F.H.) Menduba (F.M.)	—	—	—	—	—	Tatuuba (F.H.) Menduba (F.M.)
<i>Tios</i>								
a) Espôsa do irmão do pai	—	—	(Cheaché) (F.H.) Yaché (F.M.)	—	—	—	—	—
b) Irmã ou prima da mãe	—	Cyyra (F.H. e M.)	(Cheaché) (F.M.) (Cheaché) (F.H.)	Cyyra	—	Cygra	—	Cigigra
c) Irmão ou primo do pai	—	Aixé (F.H.) Aixé (F.M.)	Yaché ou Cheaché (F.H.)	—	—	Cig	—	Aixé
d) Tia	—	—	—	—	(Cheaiché)	—	—	—
a') Irmão ou primo do pai	—	Tuba (F.H.) Tuba (F.M.)	(Chetuteure) (F.H.) (Chetuteure) (F.M.)	—	(Che rúb)	Tuba	—	Tuba
b') Marido da irmã do pai	—	—	(Chetuteure) (F.H.) (Chetuteure) (F.M.)	—	—	—	—	—
c') Irmão ou primo da mãe	—	Tutira (F.H.) Tutira (F.M.)	—	Tutyra (F.H.) e (F. M.)	—	Tutira	—	Tutigra
d') Filho da avó	—	Yra (F.H.)	—	—	—	—	—	—
e') Tio	(Xètutir)	—	(Chetuteure) (F.H.) (Chetuteure) (F.M.)	—	—	—	—	—
<i>Viúvos</i>								
a) Viúva	—	—	—	—	—	Ymen cóbae	—	Meneô Cunhãmeneô
a') Viúvo	—	—	—	—	—	Cemiracoabae	—	Ymeneobae (Ceremirecoeôbae)

TABELA I

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO TUPÍ (TUPINAMBÁ INCLUSIVE), SEGUNDO OS AUTORES QUINHENTISTAS E SEISCENTISTAS

(1) Os designativos de parentesco constam do vocabulário, constituído por Moraes, e acrescentado à obra de Marcgraff por Jean de Laet.

(*) N. B. — A falta dos tipos adequados, para assinalar os acentos em Tupí, explicam a grafia adotada.

TABELA (verso)

NOMENCLATURA DE PARENTESCO TUPI

(Extraída da Tabela I)

DESIGNATIVO DE PARENTESCO	TÉRMO TUPI
<i>GERAÇÃO PRÓPRIA</i>	
Irmão mais velho (F.H.)	Tykyyra
Irmão mais moço (F.H.)	Tybyra
Irmã mais velha (F.H.)	Tendyra
Irmã mais nova (F.H.)	Tendyra
Irmão mais velho (F.M.)	Kybyra
Irmão mais nôvo (F.M.)	Kybyra
Irmã mais velha (F.M.)	Tikêra
Irmã mais nova (F.M.)	Pykyyra
Irmão mais nôvo em um grupo de irmãos (F.H.)	Tybykyra
Irmão mais nôvo em um grupo de irmãos (F.M.)	Kybykyra
Irmão uterino	Acycôera
Filho mais velho do irmão do pai (F.H.)	Tykyyra
Filho mais nôvo do irmão do pai (F.H.)	Tybyra
Filho do irmão do pai (F.H.)	Yra
Filho do irmão da mãe (F.H.)	Tutyra
Filho da irmã do pai (F.H.)	(Jaiché-membyra-kuim- [baé] 207)
Filho mais velho da irmã da mãe (F.H.)	Tykyyra
Filho mais nôvo da irmã da mãe (F.H.)	Tybyra
Filho da irmã da mãe (F.H.)	Yra 208
Filho do irmão do pai (F.M.)	Kybyra
Filho do irmão da mãe (F.M.)	Kybyra
Filho da irmã do pai (F.M.)	Kybyra
Filho da irmã da mãe (F.M.)	Kybyra
Filha do irmão do pai (F.H.)	Tendyra
Filha do irmão da mãe (F.H.)	Jetipéra
Filha da irmã do pai (F.H.)	Jetipéra
Filha da irmã da mãe (F.H.)	Tendyra
Filha mais velha do irmão do pai (F.M.)	Tikêra
Filha mais nova do irmão do pai (F.M.)	Pykyyra

(207) Não consegui extrair este designativo dos termos constantes da tabela I. Por isso, indico o termo fornecido por Montoya (*Vocabulario y Tesoro de la Lengua Guaraní ó mas bien Tupí*), pág. 428; cf. também: Carlos Drumond, "Designativos de Parentesco no Tupí-Guarani", pág. 15; Charles Wagley e Eduardo Galvão, "O Parentesco Tupí-Guarani", pág. 13.

(208) J. Philipson faz restrições ao emprego de Yra (cf. "O Parentesco Tupí-Guarani", pág. 10); "explicamos o termo como um

DESIGNATIVO DE PARENTESCO	TÉRMO TUPI
Filha do irmão da mãe (F.M.)	Jetipéra
Filha da irmã do pai (F.M.)	Jetipéra
Filha mais velha da irmã da mãe (F.M.)	Tikéra
Filha mais nova da irmã da mãe (F.M.)	Pykyyra
Marido	Mêna
Pai de meus filhos	Xemembyra rûba
Futuro espôso	Abaíba
Mulher	Temericô
Mãe de meus filhos	Che raysy
Mulher favorita	Temericôête
Futura espôsa	Cunhãiba
Irmão mais velho do marido	(Mendykeyra) 209
Irmão mais moço do marido	Menibyra
Mulher do irmão (F.M.)	Ukëy
Irmã do marido	Ukëy
Marido da irmã mais velha (F.M.) ..	Tykemêna
Marido da irmã mais moça (F.M.) ..	Pykymêna
Companheira do marido	Nhemôia
Irmão da mulher	Tobajara

designativo geral de parentesco, dando a idéia de companheiro e usado para parentes em graus diversos". Nesta tabela, entretanto, adotei as especificações apontadas pelo Pe. Araújo (cf. tabela I):

- 1) na própria geração:
 - a) filho do irmão do pai (F.H.);
 - b) filho da irmã da mãe (F.H.);
- 2) na primeira geração ascendente:
 - c) filho da avó (F.H.);
- 3) na primeira geração descendente:
 - d) filho da irmã (F.H.);
 - e) enteado (F.H.).

É preciso notar que o uso dêste designativo nas situações indicadas é confirmada pelo termo de tratamento de parentes afins (Yraty):

- 1) na própria geração:
 - a) mulher do filho do irmão do pai (F.H.);
 - b) mulher do filho da irmã da mãe (F.H.);
- 2) na primeira geração ascendente:
 - c) mulher do filho da avó (F.H.);
- 3) na primeira geração descendente:
 - d) mulher do filho da irmã (F.H.).

(209) Carlos Drumond: "Designativos de Parentesco Tupí-Guarani", pág. 13; Charles Wagley e Eduardo Galvão: "O Parentesco Tupí-Guarani", pág. 14; é termo Guaraní não documentado para o

DESIGNATIVO DE PARENTESCO	TÉRMO TUPI
Irmã mais velha da mulher	Temirecôykera
Irmã mais moça da mulher	Temirecôpykyyra
Marido da irmã (F.H.)	Tobajara
Mulher do irmão mais velho (F.H.) ...	Tykyrraty
Mulher do irmão mais novo (F.H.) ..	Tybyraty
Irmão casado (F.M.)	Ukey mena
Irmão casado do marido	Ukey mena
Filho do irmão da mãe, quando casado (F.M.)	Ukey mena
Marido da filha da irmã do pai (F.H.)	Jetipémëna
Mulher do irmão do marido	Ukey
Mulher do filho da irmã da mãe (F.H.)	Yraty
Mulher do filho do irmão do pai (F.H.)	Yraty
PRIMEIRA GERAÇÃO ASCENDENTE	
Pai (F.H.)	Tuba
Pai (F.M.)	Tuba
Mãe (F.H.)	Aî; che Sy
Mãe (F.M.)	Aî; che Sy
Padrasto (F.H. e M.)	Symêna
Madrasta (F.H. e M.)	Syyra
Companheira da mãe, também espôsa do pai	Che Syy
Irmão do pai (F.H.)	Tuba
Irmão do pai (F.M.)	Tuba
Irmão da mãe (F.H.)	Tutyra
Irmão da mãe (F.M.)	Tutyra
Irmã do pai (F.H.)	Aixé
Irmã do pai (F.M.)	Aixé
Irmã da mãe (F.H.)	Syyra
Irmã da mãe (F.M.)	Syyra
Mulher do irmão do pai (F.H.) ...	Aixé
Mulher do irmão do pai (F.M.) ..	Aixé
Marido da irmã do pai (F.H.)	Tutyra
Marido da irmã do pai (F.M.) ...	Tutyra
Filho da avó (F.H.)	Yra
Pai da mulher	Tatiuba
Mãe da mulher	Tayxó
Pai do marido	Mendúba
Mãe do marido	Mendy
Mulher do filho da avó (F.H.)	Yraty

Tupí (cf. Montoya *Vocabulário y Tesoro de la Lengua Guarani, o más bien Tupi*, pág. 221).

DESIGNATIVO DE PARENTESCO	TÉRMO TUPI
PRIMEIRA GERAÇÃO DESCENDENTE	
Filho (F.H.)	Tayra
Filho (F.M.)	Membyra
Filha (F.H.)	Tajyra
Filha (F.M.)	Membyra
Pupila (órfã de mãe)	Syeyma
Pupila (órfã de pai)	Tubeyma
Enteada (F.H.)	Temirecómembyra
Enteada (F.M.)	Membycunhã
Primogênito (F.H.)	Tayrypy
Primogênito (F.M.)	Membyrypy
Pupilo (órfão de mãe)	Syeyma
Pupilo (órfão de pai)	Tubeyma
Filho ilegítimo	Aguaçamembyra
Filho com mais de um pai	Marabá
Enteado (F.H.)	Yra ou Temirecómembyra
Enteado (F.M.)	Membyraicê
Filho do irmão (F.H.)	Tayra
Filho do irmão (F.M.)	Penga
Filho da irmã (F.H.)	Yra ou Che riyra
Filho da irmã (F.M.)	Membyra-Taycê
Filha do irmão (F.H.)	Tajyra
Filha do irmão (F.M.)	Penga
Filha da irmã (F.H.)	Jetipera ou Temericó
Filha da irmã (F.M.)	Membycunhã
Filha mais moça da irmã (F.M.) ..	Pykyyra ²¹⁰
Mulher do filho (F.H.)	Tayraty
Mulher do filho (F.M.)	Membyraty
Mulher do filho do irmão (F.M.) ..	Pengaty
Marido da filha (F.H.)	Tajyména
Marido da filha (F.M.)	Peûma
Marido da filha da irmã (F.H.) ..	Jetipemena
Mulher do filho da irmã (F.H.) ..	Yraty

(210) É óbvio que o termo precedente e este eram alternativos, falando a mulher. Quanto ao tratamento de irmã, dispensado pela mulher à sobrinha paralela, Evreux confirma o Pe. Araújo, embora o termo por ele indicado corresponda morfológicamente a *tendyra* (ver tabela I). Segundo especifica, a tia paralela chamava a sobrinha de "minha pequena irmã" (Evreux, pág. 140).

Nota especial: O meu colega, Prof. Jörn Philipson, teve a amabilidade de aceitar as listas de designativos de parentesco e os diagramas correspondentes para submeter o meu trabalho ao que se poderia chamar de crítica lingüística. Como parte de sua contribuição, ofereceu-

DESIGNATIVO DE PARENTESCO	TÉRMO TUPI
SEGUNDA GERAÇÃO ASCENDENTE	
Pai do pai (F.H.)	Tamõi
Pai do pai (F.M.)	Tamõi
Pai da mãe (F.H.)	Tamõi
Pai da mãe (F.M.)	Tamõi
Mãe do pai (F.H.)	Aryia
Mãe do pai (F.M.)	Aryia
Mãe da mãe (F.H.)	Aryia
Mãe da mãe (F.M.)	Aryia

-me algumas notas, que julguei de utilidade para o leitor, e por isso transcrevo-as aqui:

1) *Ortografia:* A ortografia varia muito entre os autores, os franceses (Léry, Evreux, Thevet) acomodaram-na à pronúncia francesa. Anchieta usa freqüentemente *ig*, para transcrever uma vogal gutural característica, muitas vezes, por outros autores, transcrita por *y*, *x* correspondente a *ch*.

2) *Uso do possessivo em Tupi:* Os autores, em geral, quando citam designativos de parentesco, juntam a eles o possessivo *che* (meu, minha), porque assim ouvem falar o índio tupi. Há porém, ao lado destes designativos comuns, outros que dispensam o uso do possessivo. Este assunto é muito bem elucidado por Anchieta: "Alguns outros nomes há que guardão o mesmo, mas tem subintelecto, o adiectiuo, meus, em todos os casos vt *Ai*, minha *may*. O macho chama a irmã, *peî*, *guapîra*, minha irmã, & aminina sobrinha, *itô*, *titô*, *guaitô*. A irmã ao irmão, *Ai*, *guaiâ*, o pay & mai ao filho macho, *piâ* Ao pay ou senhor, *paî*, A femea a sua senhora, ou qualquer molher honrada, *Tapê*, O macho, *Taupê*, qualquer molher, diz, *guaia*, *mano*, ou meu *mano hua* molher á outra *quiji*, *quainai nai*, *mana*, minha *mana* & alia que deue daver desta forma. Todos os mais maxime vocando nunca se se põem sem o adjectivo, meus, noster, expresso, vt. *paî*, mestre, tio *mây* & c. *xêrúb*, *xemboecára*, *xêutir*, *xecig*, Ec." (*Arte de Gramática*, f. 14 v./15).

Se na obra de Evreux pois encontramos o termo *cheai*, deve-se duvidar da exatidão do mesmo. O A. provavelmente o reconstruiu analogicamente aos termos usados com possessivo.

O uso do possessivo implica na mudança de um *t* inicial em *r*. Assim a forma absoluta, corresponde a *che robajára* "meu cunhado", é *tobajára*. Uma exceção é *che tuty*.

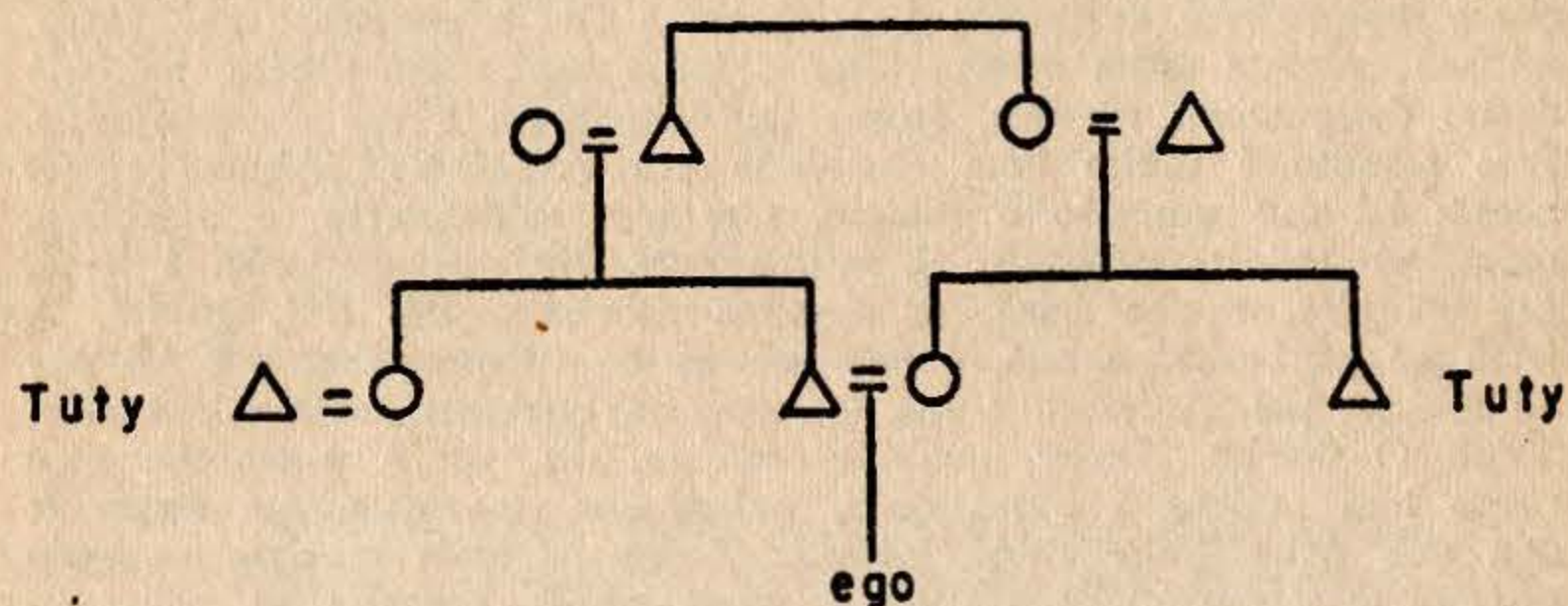
DESIGNATIVO DE PARENTESCO	TÉRMO TUPI
SEGUNDA GERAÇÃO ASCENDENTE	
Neto (F.H.)	Teminiñõ
Neto (F.M.)	Temiarirõ
Neta (F.H.)	Teminiñõ
Neta (F.M.)	Temiarirõ

3) Emprêgo do termo Yra:

Yra (e termos semelhantes) ocorre em várias gerações, sendo, em geral, substituível por outro termo mais característico. A tradução literal de *yra* é simplesmente "companheiro".

4) Emprêgo do termo Tutyra:

Tutyra quase sempre indica o "irmão da mãe". Se Araújo usa este termo também no sentido de primo cruzado, "filho do irmão da mãe", tratar-se-á de uma abreviação do termo descritivo *tutyra raya* (guarani: *tuty ray*). O fato de que Evreux não dá termos para "irmão da mãe" não permite concluir de que este seja diferente de *Cheteteure*, aqui "irmão do pai". Pode ser que este termo, na tribo descrita, tenha sido um termo geral para "tio". Apóia esta hipótese o designativo para "marido da irmã do pai", que é o mesmo. Este parente, admitindo-se o casamento entre primos cruzados, corresponde ao irmão da mãe:



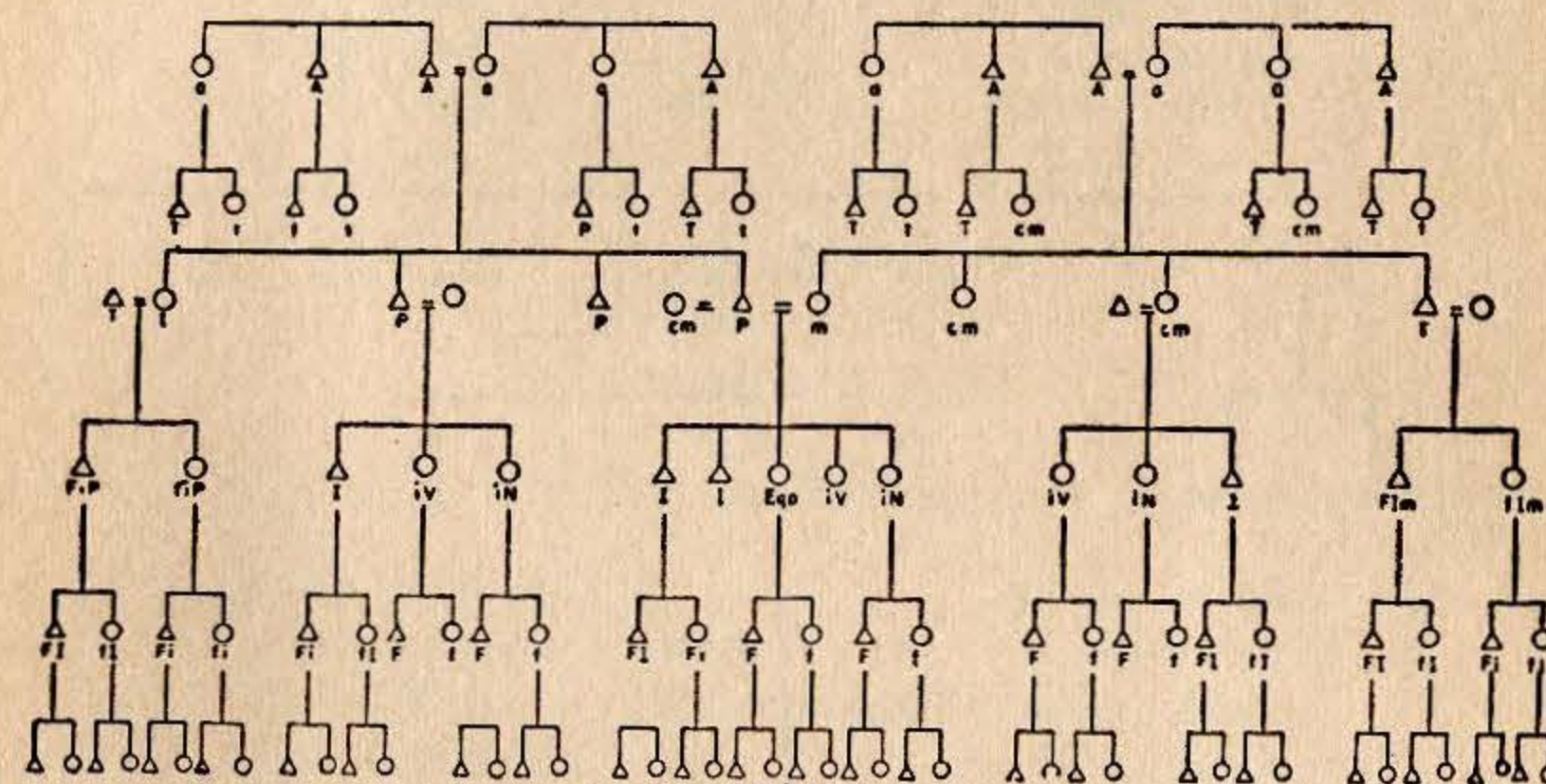
Como também os designativos para "tia" indicados por este autor, não diferem entre si, teríamos aqui um tipo *Lineal* (empregando-se a terminologia preferida por Lowie). A possibilidade de se poder usar *tutyra* para "irmão do pai" é atestada por Nimuendaju, nos seus vocabulários tembé e manajé (*Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 46, págs. 615-618), levantadas na mesma região do Maranhão. Mas neste vocabulário há um termo especial para "irmão da mãe".

DIAGRAMAS DO SISTEMA DE PARENTESCO TUPÍ

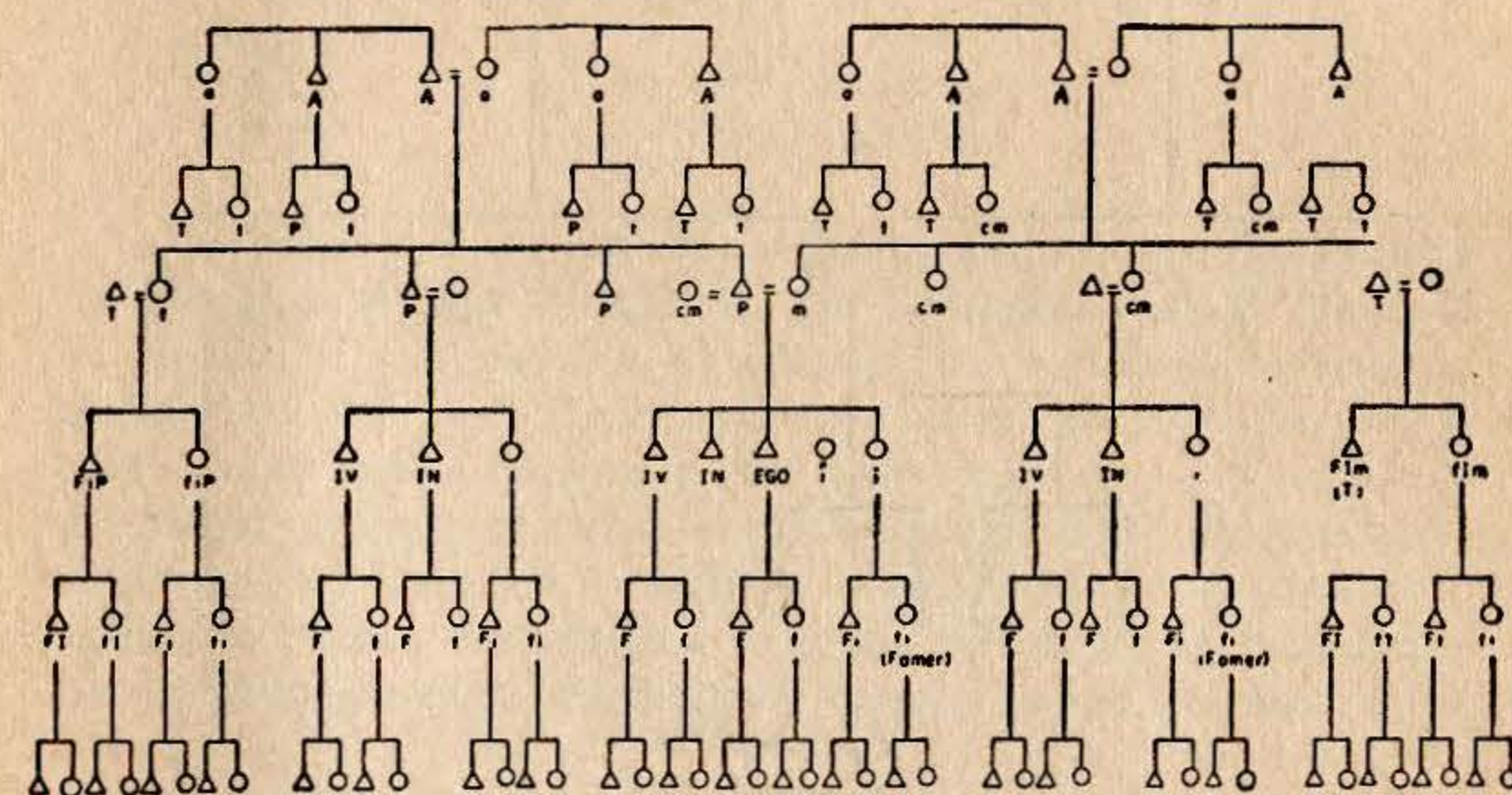
(a) Consangüíneos

(b) Por casamento

Parentes consangüíneos:

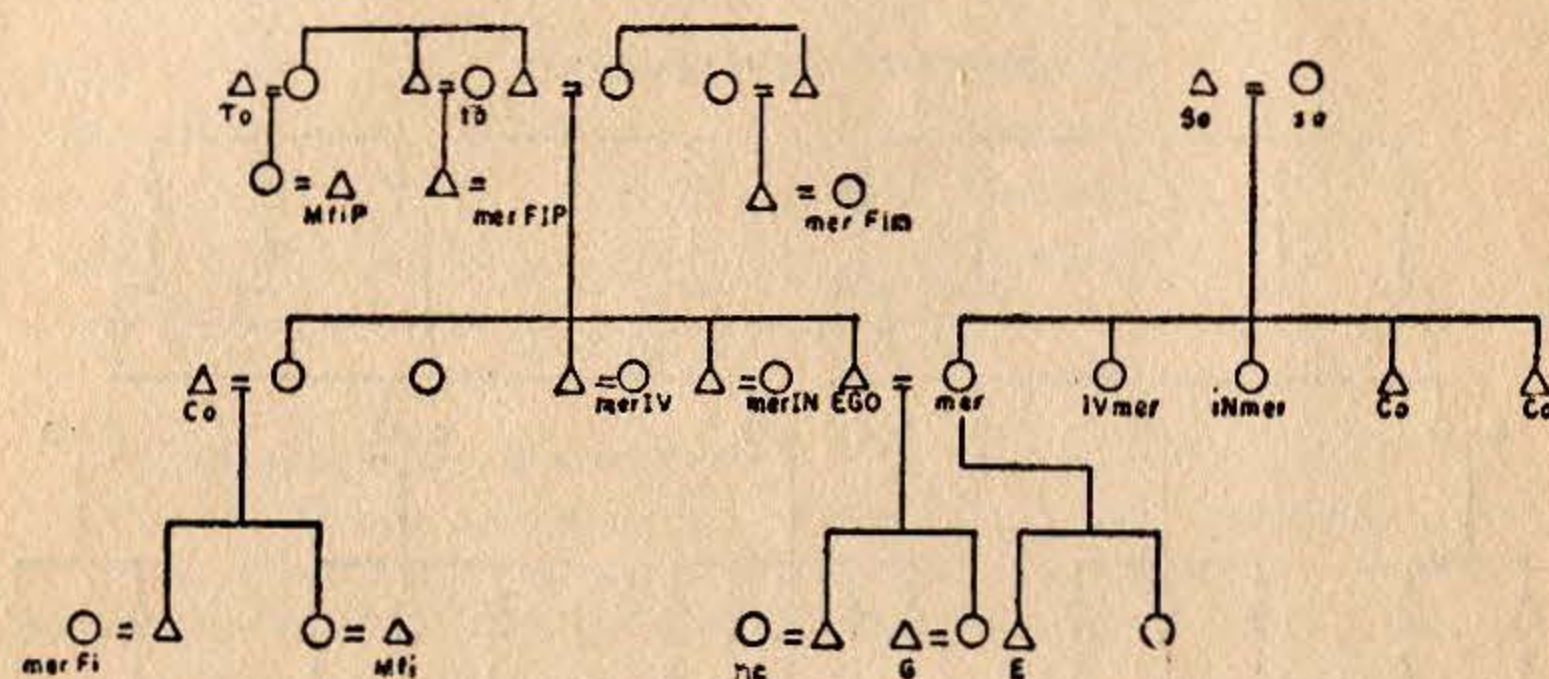


Ego Homem
(Diagrama I)

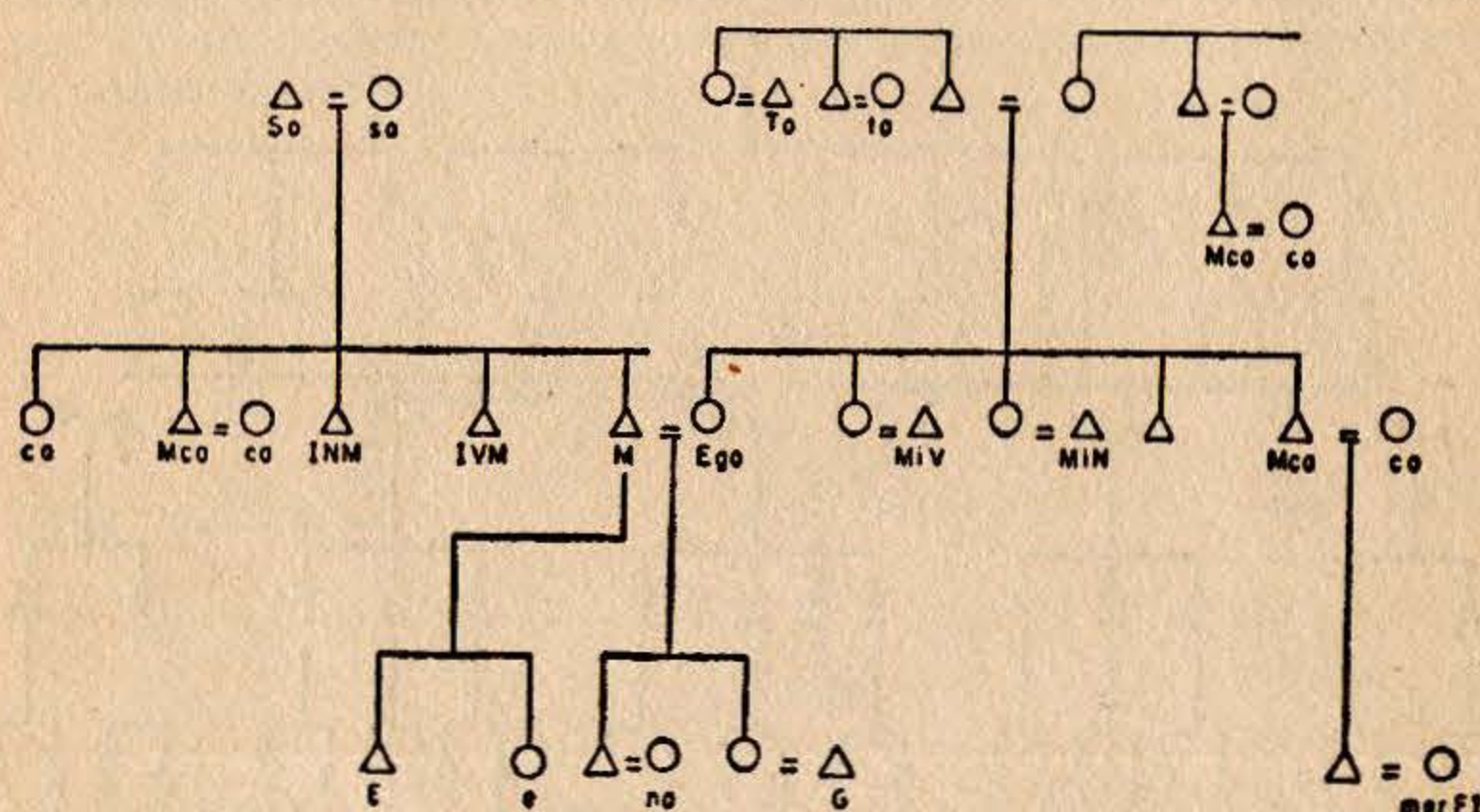


Ego Mulher
(Diagrama II)

Parentes por casamento:



Ego Homem
(Diagrama III)



Ego Mulher
(Diagrama IV)

CONVENÇÕES * :

Diagramas I e II — *Parentes consangüíneos*

a = avó	A = avô
c = companheira	F = filho
f = filha	Fa = futura
i = irmã	I = irmão
m = mãe	N = neto
mer = mulher	P = pai
n = neta	T = tio
t = tia	—

N = nôvo ou nova
V = velho ou velha

Diagramas III e IV — *Parentes por casamento*

ca = cunhada	Co = cunhado
e = enteada	E = enteado
f = filha	F = filho
i = irmã	G = genro
m = mãe	I = irmão
mer = mulher	M = marido
na = nora	P = pai
sa = sogra	So = sogro
t = tia	T = tio

N = nôvo ou nova
V = velho ou velha

Em resumo, a nomenclatura de parentesco dos Tupinambá caracterizava-se pela bifurcação das linhas paterna e materna. O parentesco colateral e o parentesco linear emergiam independentemente dos laços consangüíneos, apesar do reconhecimento explícito da linha paterna e da linha materna. Os membros da mesma geração reuniam-se em grupos comuns, diferenciados internamente; mas, em relação à geração da pessoa que fala, eram claramente distinguidos tanto os membros da primeira e da segunda gerações ascendentes, quanto os da primeira e da

(*) Os termos Tupí devem ser procurados na lista II, em que a terminologia de parentesco Tupinambá é apresentada de modo técnico.

segunda gerações descendentes. Aqui se revelam os principais caracteres classificatórios do sistema de parentesco Tupinambá. Além disso, o sistema de parentesco Tupinambá conformava-se a outros princípios, que sugerem uma nomenclatura mista²¹¹. Em primeiro lugar, o princípio descritivo desempenhava uma função importante no sistema de parentesco, sendo um grande número de parentes distinguidos nesta base. O princípio de tratamento vocativo também intervinha, criando novas possibilidades de descrição das relações de parentesco. Atualmente, porém, é muito difícil esclarecer completamente o significado e o emprego dos termos vocativos consignados em algumas fontes. Em conjunto, entretanto, pode-se afirmar que predominavam, na nomenclatura de parentesco Tupinambá, os termos classificatórios (cf. tabelas I e II) e que o princípio de equivalência no grupo de irmãos (para *ego* homem ou para *ego* mulher), constituía o princípio básico do sistema.

5) Regras relativas ao matrimônio e à organização da família

Nesta parte do trabalho pretendo apresentar o material existente sobre a formação e a organização da família entre os Tupinambá²¹². Por isso, os problemas centrais, submetidos à discussão, dizem respeito: às regras de escolha de cônjuges e de fixação de residência; à forma de casamento; ao número de cônjuges no grupo doméstico; à estabilidade dos laços matrimoniais; e às relações dos cônjuges entre si e com os filhos no grupo doméstico. A rigor, o casamento entre os Tupinambá não implicava a constituição de um novo grupo doméstico independente. Quando o marido passava a residir na casa da mãe da noiva (matrilocalidade), a família desta obtinha mais um membro. Quando a esposa ia residir na casa do pai do noivo (matrilocalidade transitória ou patrilocalidade), a família deste

(211) Essa situação comprova a asserção de Lowie, segundo a qual é relativamente comum a coexistência de princípios contraditórios ou distintos em um mesmo sistema de parentesco (cf. *Culture and Ethnology*, pág. 103).

(212) Na ordenação do material, neste item, adotei o esquema sugerido por Hobhouse, Wheeler e Ginsberg, para o estudo da família e do casamento (cf. *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples*, op. cit., 142). Algumas alterações, de pequena importância, foram introduzidas na sistematização dos dados sobre o parentesco e as limitações do casamento, sendo também dispensada maior atenção às relações entre os pais e os filhos.

ganhava mais uma mulher. A unidade interativa e funcional era, portanto, a "família grande"²¹³. O casamento traduzia, de modo imediato, apenas um alargamento desta, pela aquisição de novos membros²¹⁴. A compensação pelas perdas sofridas, porém, processava-se posteriormente. Assim, conseguiam manter o equilíbrio no interior dos grupos domésticos e principalmente do sistema constituído pelo conjunto de unidades domésticas ligadas por laços de parentesco de afinidade. Apesar disto, o grupo de indivíduos vinculados entre si por relações como de "mulher" e de "marido" ou "pais" e "filhos", tinha uma importância capital. Deve-se considerar que este grupo constituía uma unidade econômica básica. Através de uma distribuição racional das tarefas, os componentes da família²¹⁵ asseguravam

(213) Emprego o termo "família grande" para designar a unidade doméstica constituída por um extenso grupo de parentes consanguíneos e por afinidade, que residem na mesma moradia, partilham de atividades cooperativas, ofensivas e defensivas, e submetem-se à autoridade de um chefe central, explicitamente reconhecido como tal em virtude dos laços de parentesco que o prendem aos demais membros da unidade doméstica considerada. Entre os Tupinambá, este tipo de grupo doméstico podia abranger até quatro gerações. Em primeiro lugar, o pai com suas esposas; em segundo lugar, os seus descendentes: os indivíduos solteiros, o filho masculino casado, que devia suceder ao chefe da família (em geral o primogênito), as filhas casadas, que continuavam a morar na casa dos pais, e seus maridos; em terceiro lugar, os filhos destes casais; e, provavelmente, em casos esporádicos, os descendentes dos filhos destes casais. Os indivíduos que ocupavam a posição de *chefe de família* eram conhecidos como *principais*, entre os Tupinambá, e tinham grande prestígio.

O termo "família grande" é severamente criticado por alguns etnólogos, por causa das deficiências que apresenta na distinção das formas unilaterais e bilaterais de descendência (cf. W. H. Rivers, *Social Organization*, op. cit., pág. 16). Contudo, a solução indicada por Rivers não representa um progresso teórico evidente. Por isso, preferi usar a expressão "família grande", que tem em seu favor pelo menos a força da prioridade.

(214) Durkheim utiliza essa distinção (integração de um indivíduo a uma família já existente ou constituição de uma nova família independente), para discutir as relações entre o tipo de família e as formas de casamento. Ver especialmente: *Année Sociologique*, vol. I, 1896-1897, pág. 345; e os comentários de Georges Davy, "La Famille et la Parenté d'après Durkheim", in *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Lib. Félix Alcan, Paris, 1931, pág. 118 e segs.

(215) De acordo com Rivers, penso ser útil restringir o emprego do vocábulo *família* ao grupo biológico, constituído pelo pai real, pela mãe real e seus filhos (cf. W. H. Rivers, *Social Organization*, op. cit., págs. 12-16). Segundo este autor, nos casos de poligi-

o suprimento regular dos alimentos indispensáveis à sua dieta. Os homens encarregavam-se de prover o fornecimento de carnes, e as mulheres, de água, vegetais, lenha e outros elementos, como foi visto no capítulo precedente. Assim, a família estava em condições de se encarregar das principais funções econômicas da família em nossa sociedade. Os pais, além disso, cuidavam do adestramento e da educação dos filhos. Os pais ensinavam aos filhos as atividades masculinas, enquanto as mães cuidavam de instruir as filhas nas atividades femininas. A aquisição das normas tribais de comportamento processava-se, em ambos os casos, concomitantemente, como se verá melhor adiante. Por isso, o núcleo dos indivíduos unidos por laços biológicos mais íntimos, como os que existem entre os pais reais e seus filhos, retinha algumas funções específicas. Tais funções revestiam-se de grande interesse, tanto do ponto de vista do amparo material e moral dos indivíduos incapazes de garantir independentemente sua subsistência, como do ponto de vista das relações de parentesco e da perpetuação do sistema tribal de valores sociais. Nesse sentido, pode-se admitir que a família gozava de certa autonomia no seio da família grande, sendo muito mais importante que esta, sob alguns aspectos, na vida de seus membros.

Como já foi visto acima, a concepção de parentesco e a determinação da genealogia através da linha paterna influíam profundamente na limitação das relações sexuais aprovadas²¹⁶. Os indivíduos que tinham entre si graus de parentesco do tipo existente entre tios e primos paralelos consideravam-se tabus. Todavia, as mesmas noções favoreciam o desenvolvimento dos matrimônios ideais no sentido dos indivíduos cujas relações

nia, como o da sociedade Tupinambá, existem de fato várias famílias com um fator comum: o marido e pai. As críticas feitas por Rivers ao emprêgo indiscriminado do vocábulo família são justas. Por isso, para evitar confusões, segui esta orientação: emprego o vocábulo *família* para designar a unidade estrutural integrada por um par de cônjuges e seus filhos; emprego o termo "família composta" para designar a família *polígina*, unidade estrutural integrada por um homem, suas mulheres e filhos (cf. Radcliffe-Brown, *The Study of Kinship Systems*, op. cit., pág. 2); emprego o termo "família grande" no sentido já especificado. Alguns etnólogos preferem chamar a unidade estrutural constituída por um par de cônjuges e seus filhos de "família pequena", "família elementar", "família nuclear" etc. Contudo, estas distinções são dispensáveis, desde que se tome o cuidado de usar o vocábulo família em um sentido estrito.

(216) Cf. pág. 169 e seguintes.

de parentesco eram do tipo existente entre tios e primos cruzados. A documentação relativa ao casamento entre o irmão da mãe e a filha da irmã é excepcionalmente rica. Por isso, não resta nenhuma dúvida quanto à modalidade de matrimônio preferencial dos Tupinambá: consistia no casamento do tio materno com a sobrinha²¹⁷. Assim, escreve Anchieta: "as sobrinhas, filhas de irmãs e *deinceps*, têm por verdadeiras mulheres, e comumente casam com elas, *sine discrimine*"²¹⁸. "As mulheres com que os costumam casar são suas sobrinhas, filhas de seus irmãos ou irmãs: estas têm por legítimas, e verdadeiras mulheres, e não lhas podem negar seus pais, nem outra pessoa alguma pode casar com ela, senão o tio"²¹⁹. "É cá seu verdadeiro casamento, a sobrinha, digo, da parte da irmã porque a filha do irmão é entre eles como filha, e não se casam com as tais"²²⁰. É claro que o princípio gerontocrático de organização social, concedendo certos privilégios aos velhos, contribuía para realçar a tendência ao casamento avuncular. Contudo, nada se sabe sobre os matrimônios equivalentes, das tias cruzadas com seus sobrinhos. A este respeito, apenas Anchieta indica que uma das mulheres de Cunhambebe, chefe tupinambá do Rio de Janeiro, era sua tia²²¹. Thevet, por sua vez, afirma o seguinte: "quanto à consangüinidade, escreve São Jerônimo que tinham os atenienses o costume de casar os irmãos entre si, mas não as tias com os sobrinhos. Entre os Selvagens americanos, dá-se o contrário"²²². Em suas descrições, deixa

(217) Cf. também Paul Kirchoff: "Die Verwandschaftsorganisation de Urwaldstämme Südamerikas", art. cit., págs. 185-186; e "Verwandschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat" in *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 64, Berlim, 1933, págs. 58-59 e 60.

(218) Anchieta, *Cartas*, pág. 330. Ver Thevet, Ms. inéd., fôl. 63.

(219) Gandavo, pág. 120; e *Tratado*, pág. 54 (por lapso provavelmente, indica a mesma possibilidade para os tios materno e paterno).

(220) Nóbrega, *Cartas*, pág. 148. Ver também: Thevet, *Singularidades*, pág. 252; *Cosmographie*, págs. 931, 932; Léry, pág. 202; Anchieta, *Cartas*, pág. 452; Leonardo do Vale, *Cartas Avulsas*, pág. 328; Salvador, pág. 57; Brandão, pág. 277; Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, pág. 83.

(221) Anchieta, *Cartas*, pág. 231; nesse sentido, é importante a confirmação encontrada por Egon Schaden, em um dos mitos dos Kayuá: "antigamente também casavam tio (*xetió*) e sobrinha (*xetipé*)" (cf. adiante, págs. 222-223, nota 242).

(222) Thevet, *Singularidades*, pág. 256; citação seguinte: Ms. inéd., fôls. 63v; cf. também 64v-65 e segs.

bem claro que se tratava de uma espécie de compensação à parentela da mulher: ao ceder a filha ao tio materno, o pai livrava-se “de uma parte da servidão” contraída pelo casamento.

Esta situação refletia-se na nomenclatura de parentesco. A sobrinha era chamada “minha futura esposa”, pelo tio materno, e “minha pequena irmã” ou “minha irmã mais nova”, pelas tias maternas, conforme foi indicado acima. Ao casamento avuncular também estavam ligadas certas normas de comportamento cuja transgressão implicava sérias sanções sociais. As moças que rejeitassem o tio materno, por exemplo, escolhendo livremente o seu marido, caíam no desagrado da comunidade. Tornavam-se conhecidas como dissolutas e não obtinham o reconhecimento formal de suas uniões. Por isso, os seus parentes promoviam novas ligações entre elas e os viajantes²²³. A cultura acentuava o valor da instituição, doutro lado, revelando a observância de um comportamento semelhante dos antepassados míticos tribais. Uma das variantes da lenda Tupi sobre o dilúvio e o repovoamento da terra sugere esta possibilidade, embora de modo obscuro. “Dizem que as águas afogaram e mataram todos os homens e que somente um escapou em cima de um janipaba, com uma sua irmã que estava prenhe e que destes dois têm seu princípio, e que dali começou sua multiplicação”²²⁴.

Encarando-a do ponto de vista das relações no grupo doméstico, verifica-se que a instituição do casamento avuncular se vinculava aos direitos assegurados aos irmãos pela forma tribal de sucessão. O pai devia ser substituído na direção da família grande pelo primogênito, que então se tornava “a cumeeira da casa e da família”²²⁵. Se este também tivesse morrido, o lugar cabia a seu irmão ou ao parente mais próximo do ramo paterno. Competia-lhe, pois, conservar no grupo doméstico um número satisfatório de mulheres. As sobrinhas constituíam uma recompensa pela perda anterior de um membro feminino do grupo. Por isso, o tio materno levantava a sobrinha do chão, nas cerimônias de nascimento, e cortava o cordão umbilical. Depois retinha-a em sua companhia, podendo inclusive reservá-la para sua futura esposa. “E por esse meio o pai da

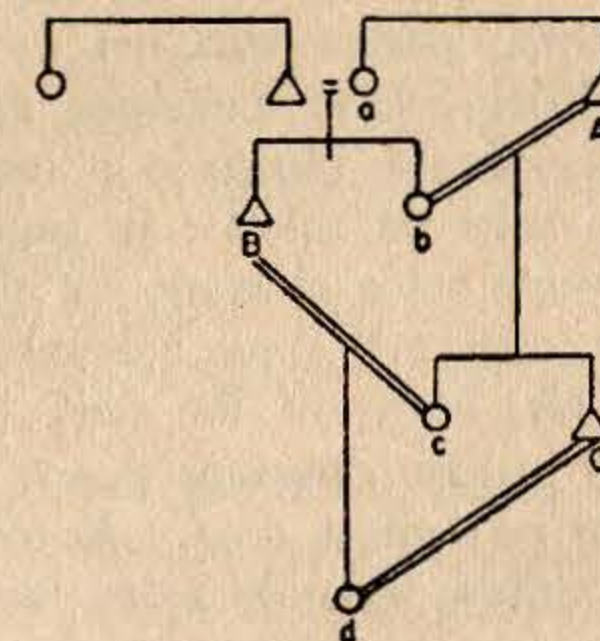
(223) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Ms. inéd., fôls. 63, 64v-65. — (224) Cardim, pág. 142. — (225) Evreux, pág. 140;

rapariga é desobrigado de uma parte da dependência²²⁶ à qual estava obrigado por sua mulher, mãe da criança, em relação aos parentes desta”²²⁷. Em virtude desses motivos, estendiam amplos privilégios aos tios maternos: “como os irmãos têm tanto poder sobre as irmãs, têm para si que lhes pertencem as sobrinhas, para as poderem ter por mulheres, e usar delas *ad libitum* se quisessem, assim como as mesmas irmãs, dão a uns e tiram a outros” (Anchieta, *Cartas*, pág. 452).

Isso evidencia a função do casamento avuncular no sistema sócio-cultural. Por meio deste tipo de casamento, que praticamente traduzia uma forma de compensação equivalente e adiada, a comunidade assegurava-se: 1) a preservação do equilíbrio na composição interna de cada grupo doméstico; 2) a manutenção de certo equilíbrio entre os grupos de parentes tradicionalmente ligados por laços de casamento²²⁸; 3) a con-

ver também Gabriel Soares, pág. 403. — (226) Assim traduzi o termo francês *servitude*.

(227) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932. Em face dos dados apresentados, parece-me justo o diagrama sugerido por Jörn Philipson. Segundo este diagrama, teríamos a seguinte situação:



Para o homem, o tio materno sempre seria considerado sogro (A é sogro de B, e B de C). Para a mulher se confundiriam tia paterna e sogra (a é sogra de c, e b de d). Ver J. Philipson, “Nota sobre a Interpretação Sociológica de Alguns Designativos de Parentesco do Tupi-Guarani”, págs. 16-17.

(228) Marcel Granet designa com o vocábulo *retôrno* (*retour*), o fenômeno da compensação equivalente e adiada de mulheres, assinalando sua importância como fonte de equilíbrio nas relações das parentelas (cf. *Catégories Matrimoniales et Relations de Proximité dans la Chine Ancienne*, Lib. Félix Alcan, Paris, 1939, pág. 2).

servação destes laços de afinidade dentro de um círculo de famílias realmente limitado. Este fato é ainda confirmado pelo cuidado com que selecionavam os pretendentes das mulheres em idade núbil, os quais pertencessem a outras famílias. Após o consentimento da môça e a aprovação da mãe, o indivíduo devia contar com o beneplácito do pai da noiva, de seus parentes e dos anciãos da comunidade reunidos em conselho. A concessão do mesmo, porém, dependia, inclusive, da extensão e prestígio da parentela do pretendente ²²⁹.

Por isso, compreende-se que o casamento do tio materno com a sobrinha não era compulsório. Quando o número de mulheres do grupo doméstico era suficientemente grande e quando havia conveniência em presentear alguns amigos ou parentes, o tio materno não se casava com a sobrinha ²³⁰. A este respeito, escreve Anchieta: "e por isso também usam das filhas das irmãs sem nenhum pejo *ad copulam*, mas não que haja obrigação nem costume universal de as terem por mulheres verdadeiras" (pág. 452); "porque muitos índios, com terem muitas sobrinhas, e muitas gentis mulheres, não usam delas" (*ibidem*). Na verdade, é bem possível que, em algumas situações pelo menos, o casamento avuncular também tinha por função manter o *status* da filha da irmã na comunidade. Embora o tio materno pudesse dispor livremente das sobrinhas órfãs, da forma indicada acima, parece que era comum o seu casamento com elas. Gabriel Soares consigna textualmente o seguinte: "e o irmão da viúva é obrigado a casar com sua filha se a tem; e quando a mãe da môça não tem irmão, pertence-lhe por marido o parente mais chegado da parte de sua mãe; e se não quer casar com esta sua sobrinha, não tolherá a ninguém dormir com ela, e depois lhe dará o marido que lhe vem à vontade" ²³¹. É preciso observar que as fontes não apontam a interferência dos pais neste caso. Ao contrário, as filhas somente obedeciam às mães; quando estas morriam, subordinavam-se às tias maternas e aos parentes mais próximos do lado da mãe ²³².

Quanto ao casamento dos primos cruzados, apenas se sabe que era praticado pelos antigos Tupí. As informações, todavia, são insuficientes. A pobreza dos dados sugere a pouca

(229) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932. — (230) Anchieta, *Cartas*, pág. 330. — (231) Gabriel Soares, pág. 374; Salvador, 57.

(232) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932.

importância do mesmo, em comparação com o casamento avuncular. A melhor fonte para o estudo do matrimônio entre os primos cruzados é Montoya, referindo-se portanto a grupos tribais Guaraní. Baseando-se em Montoya, Lafone Quevedo admite as seguintes possibilidades de matrimônio entre primos:

a) *primos não-casadoiros*:

- 1) che-tuti-r-ai (-r-ayi)
primos, filhos do tio materno
- 2) che-r-ubi-r-ai (-r-ayi)
primos, filhos do tio paterno

b) *primos casadoiros*:

- 3) che-yayché mêmbi cuimbae (-cuñã)
primos, filhos de minha tia, irmã do pai
- 4) che-cii mêmbi cuimbae (-cuñã)
primos, filhos de minha tia, irmã mais nova da mãe.

Os primos, filhos de tios, fossem maternos ou paternos, não se podiam casar, porque "tios" equivaliam a "pais" e "primos" a "irmãos" e "irmãs" ²³³. Este esquema invalidaria, provavelmente, os resultados expostos acima ²³⁴. Entretanto, as críticas feitas por Jörn Philipson mostram que existem alguns lapsos na teoria de Lafone Quevedo. Ela só seria aceitável com a introdução de algumas modificações ²³⁵:

Primos não-casadoiros:

- a) che ruby-ray (-rajy) (2)
- b) che syy-memby-kuimbaé (-kuñã) (4)

Primos casadoiros:

- c) che tuty-ray (-rajy) (1)
- d) che jaiché-memby-kuimbaé (-kuñã) (3)

Portanto, os primos paralelos, filhos do tio paterno ou da tia materna, não se podiam casar. O contrário acontecia com os primos cruzados, filhos do tio materno ou da tia paterna. Tais correções parecem-me justas, concordando outrossim com os mencionados resultados e com o esquema fornecido nos dois

(233) Samuel A. Lafone Quevedo, "Guarani Kinship Terms as Index of Social Organization", *art. cit.*, pág. 427. — (234) Ver pág. 163 e seguintes.

(235) Jörn Philipson, "Nota sobre a Interpretação Sociológica de Alguns Designativos de Parentesco do Tupi-Guarani", *art. cit.*, págs. 9-11. Os números em arábicos indicam as alternativas propostas por Lafone Quevedo.

diagramas, relativos aos parentes consangüíneos. Além disso, baseando-se em Paul Kirchoff, Jörn Philipson sugere a existência de certas relações entre o casamento avuncular e o matrimônio das môças com os primos cruzados²³⁶.

Analisando as informações fornecidas pelas fontes quinhentistas e seiscentistas, Lévy Strauss conclui que o casamento entre primos cruzados era normalmente praticado pelos Tupi-nambá na forma de "troca de irmãs"²³⁷. Na verdade, a confirmação mais segura desta explanação consiste nos designativos para o irmão da mãe e o marido da irmã do pai. Ambos eram chamados *Tutyra*²³⁸. Esta confirmação tem, entretanto, apenas um valor indireto. As informações explícitas, deixadas por Anchieta e Thevet, ajudam a lançar alguma luz sobre o problema. Mas não o esclarecem cabalmente. Assim, Thevet indica que ocorriam também casamentos entre primos²³⁹, mesmo sem nenhum respeito pelo grau de proximidade²⁴⁰. Anchieta por sua vez permite concluir que o casamento entre primos de fato se processava entre primos cruzados. Pois ao dar a informação de que os primos se casavam entre si, exclui destes matrimônios os primos paralelos, que se consideravam "irmãos" e "irmãs". "E por esta ordem têm grande reverência a tôdas as mulheres que vêm pela linha dos machos, não casando com elas de nenhuma maneira, ainda que sejam fora do quarto grau"²⁴¹. Deve-se encarar com reservas, doutro lado, tôdas as afirmações relativas à frequência de tais casamentos. A diferença de idade dos cônjuges devia reduzi-la de algum modo. Enquanto isso, o tipo de matrimônio preferencial definido culturalmente dava maior incremento às uniões das môças com seus tios maternos²⁴². O próprio Thevet ex-

(236) Jörn Philipson, *loc. cit.*

(237) Claude Lévy Strauss, "The Social Use of Kinship Terms Among Brazilian Indians", *art. cit.*, pág. 407.

(238) Cf. tabelas I e II e os diagramas correspondentes.

(239) Thevet, *Singularidades*, pág. 252. — (240) Thevet, *Cosmographie*, págs. 931-932. — (241) Anchieta, *Cartas*, págs. 329-330; cf. também pág. 47.

(242) Os contatos com os europeus criaram novas oportunidades de casamento na mesma geração. É provável que, então, se intensificaram os casamentos entre primos cruzados. O meu colega, Dr. Egon Schaden, obteve em Icatu (Estado de S. Paulo), alguns textos da mitologia Kayuá. Por sua gentileza, posso transcrever aqui

primia esta idéia, ao escrever, logo após o trecho sobre o casamento entre primos, que "as mulheres verdadeiras e legítimas dos homens dêste país são as filhas de suas irmãs"²⁴³.

Além do casamento avuncular e do matrimônio entre primos cruzados havia outras possibilidades de casamento como se verá adiante. Em primeiro lugar, o de um homem com

alguns trechos que atribuem a invenção dessa modalidade de casamentos preferencial ao herói mítico Nhandervuçu:

"Nhandervuçu disse que queria casar com a prima dêle (*nerendy*). A prima dêle não queria. E Koarahy falou: Ó meu pai, não precisa se casar. Não presta casar com prima. Mas Nhandervuçu teimou. Então Nhandecy falou para Djacy (a lua): Diga a seu pai que não case com sua tia. Mas Nhandervuçu teimou. Nhandevuruçu não queria casar com Nhandecy, porque era estranha. Queria casar com a prima dêle, que era Nhanegra. Então Nhandervuçu casou com Nhanegra. Agora Nhandecy casou com a seriema. Ficou com dois, pegou dois homens. Moravam juntos na mesma casa. Depois mandou embora Nhandervuçu para cima. Nhandecy ficou com a seriema.

Koarahy (o sol) casou-se com a irmã dêle (*nerendy*; "irmã pura"). Chama-se Maria. Koarahy é o filho de Nhandervuçu. Maria também é.

Djacy (a lua) não se casou com irmã. Casou-se com mulher estranha. Esta se chama Guaxá.

Nhandecy e a seriema moraram neste mundo. E morreram aqui. Não foram para cima. Os outros todos moram lá em cima.

Antigamente os Kayuá casavam todos com os primos. É porque Nhandervuçu fez assim. E eles acompanharam todos Nhandervuçu. É tipo antigo casar com primo, agora não casam mais. Agora se respeitam. Não podem casar-se. Acontece qualquer coisa. Agora casam só com estranho.

.....
Josêguaçu era Kayuá. Casou-se com a irmã dele, Enguaxá. Da mulher dêle saíram dois filhos. Por isso os Kayuá não casam mais com a irmã. Não casam mais, nunca, todos respeitam. Os dois nasceram e morreram logo. O pai de Josêguaçu chama-se Gabriel. Ele disse a seu filho: Não case mais com sua irmã, senão toda a gente vai casar com a irmã. Assim não adianta. Então Josêguaçu largou a irmã dêle e logo morreu. É porque ficou com vergonha.

.....
Antigamente também casavam tio (*xetió*) e sobrinha (*xetipé*).

Os textos transcritos acima fazem parte dos "Fragmentos da Mitologia Kayuá" a serem publicados pelo Dr. Egon Schaden na *Revista do Museu Paulista*. Foram colhidos em fevereiro de 1947, sendo o informante um jovem Kayuá da aldeia de Dourados (Estado de Mato Grosso).

(243) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932.

uma môça, com quem não tinha laços de parentesco. Nesse caso, a situação de um indivíduo que pertencia a uma parentela extensa, sendo filho de um principal, era distinta da do indivíduo cujo grupo de parentes contava poucos membros e gozava de pouco prestígio. Em segundo lugar, deve-se considerar o casamento de um chefe com as jovens que lhe eram oferecidas²⁴⁴. As regras relativas à fixação da residência diferiam em cada caso. A matrilocalidade só era observada estritamente nos casos em que o noivo não estava ligado por fortes laços de parentesco à família da jovem. O tio materno conservava a sobrinha em sua companhia desde criança ou a recebia quando a pretendesse ou a herdasse, por morte da mãe²⁴⁵. Os chefes ou grandes guerreiros, quando recebiam mulheres de presente, tomavam conta delas desde crianças²⁴⁶; ou as recebiam de seus pais e irmãos, após os ritos de puberdade²⁴⁷. Em tais conúbios, a noiva passava a morar na casa do marido²⁴⁸. A mesma coisa acontecia quando um indivíduo de elevado prestígio e já casado contraía novas núpcias. A mulher aumentava o grupo de espôsas do marido passando a residir em sua moradia e no espaço que lhe era reservado²⁴⁹. Além disso, alguns chefes possuíam mulheres em várias aldeias. As fontes subestimaram esta modalidade de união. Contudo, sabe-se que aquelas espôsas continuavam a morar nas malocas dos pais e mantinham os filhos de tais conúbios em sua companhia²⁵⁰.

A situação de um indivíduo que contraía matrimônio com uma jovem "estranha" constitui, portanto, o problema capital, do ponto de vista etnológico. Após o casamento, o homem mudava-se "para o lar onde está sua mulher"²⁵¹. Os ma-

(244) Cf. Anchieta, *Cartas*, pág. 453; Staden, págs. 171-172; Gabriel Soares, pág. 368; Abbeville, pág. 223; Brandão, pág. 278.

(245) Cf. Anchieta, *Cartas*, pág. 452; Thevet, *Cosmographie*, págs. 915 e 932; Gandavo, pág. 120; Gabriel Soares, pág. 374; Salvador, pág. 57; Brandão, pág. 277.

(246) Gabriel Soares, pág. 368. — (247) Cf. Abbeville, pág. 223; Staden, pág. 171; Anchieta, *Cartas*, pág. 453.

(248) A espôsa principal do cacique Japi-açu, por exemplo, era filha de um dos chefes do grupo local Coieup, situado a grande distância do grupo local em que vivia com seu marido (Abbeville, pág. 109).

(249) Staden, pág. 171; Léry, pág. 203; Abbeville, pág. 222; cf. também: Anchieta, *Cartas*, pág. 448; Gabriel Soares, pág. 366; Cardim, pág. 149.

(250) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; Ms. inéd., fôls. 65-66v. — (251) Gabriel Soares, pág. 366; cf. também Anchieta, *Cartas*,

ridos "se vão agasalhar no lar dos sogros com as mulheres e apartam-se dos pais, mães, irmãos e mais parentela com quem dantes estavam"²⁵². Pelo casamento, o marido transferia para os sogros as obrigações que tinha em relação aos próprios pais. Automaticamente, tornava-se uma das principais unidades econômicas do grupo da espôsa. Neste caso era, "segundo o costume, por obrigação dependente"; por isso, "procura e faz grandes serviços à mãe da mencionada filha; igualmente a seus irmãos e irmãs, e depois ao pai, que é o último, ou então aos tios, estando morto o referido pai"²⁵³. Quando o sogro também ocupava a posição de "estranho" no grupo de parentes da mulher, parece que as relações entre ambos, marido e sogro, eram evitativas. Alguns recém-casados "não têm ainda conversado com o referido pai seis luas, a saber, meio ano após o casamento, tanto eles têm vergonha um do outro, com qualquer receio que o segundo possa ter"²⁵⁴. Entretanto, como fica indicado no texto transcrito acima, as obrigações do recém-casado estendiam-se inclusive ao pai da mulher. Além disso, de acordo com a forma assumida pelo matrimônio preferencial, o tipo mais freqüente de casamento ocorria entre o tio materno e a sobrinha. Um homem só se via exposto a esta situação em condições particulares. Então, o característico fundamental de seu comportamento consistia em captar a simpatia de todos os parentes da espôsa: da mãe, dos irmãos e do pai. Thevet informa que o marido "se esforça, por todos os meios que lhe são possíveis, em conseguir a amizade e a graça de todos os parentes daquela que ele deseja conquistar como mulher"²⁵⁵.

A maioria dos textos quinhentistas e seiscentistas confirma tais informações. De acordo com Anchieta, "quem tem mais filhas é mais honrado pelos genros que com elas adquirem, que são sempre muito sujeitos a seus sogros e cunhados, os quais depois dos pais têm grandíssimo poder sobre as irmãs"²⁵⁶. Um autor anônimo observa que os *Potiguar*, índios Tupi de Pernambuco, eram "gente que por seus respeitos servem e obedecem aos sogros como a pais"²⁵⁷. "As suas filhas nenhuma coisa dão em casamento, antes os genros ficam obri-

pág. 204. — (252) Gabriel Soares, pág. 368. — (253) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Ms. inéd., 63, 65-66v. — (254) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Ms. inéd., 65-66v. — (255) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Ms. inéd., 65-66v.

(256) Anchieta, *Cartas*, pág. 329. — (257) Anônimo, *Sumário das Armadas*, etc., pág. 9.

gados a servir a seus sogros”²⁵⁸. Thevet descreve com riqueza estas obrigações. O marido devia “tomar qualquer um de seus inimigos prisioneiros, dando-o de presente a seus irmãos [da mulher], para que eles tivessem a honra de sacrificá-lo, a fim de trocar o nome de sua infância... ou bem por vingança de seu sogro, ou de qualquer um dos tios ou irmãos deles, mortos em guerra, ou comidos por seus adversários. Do mesmo modo, acompanha-os à guerra: e se estão em perigo diante do inimigo, coloca-se de permeio, com medo que eles sejam aprisionados ou feridos”²⁵⁹. Cabia-lhes, ainda: o transporte de farinha, a caça de animais e pássaros, a pesca, a construção das cabanas de repouso, “e muitas outras coisas, que eles têm o costume de fazer, quando saem em viagem, seja por mar ou por terra, ou contra o inimigo” (págs. 932-933). Quando trocavam de moradia, deviam colaborar na construção das novas malocas, na seleção e corte da madeira etc. “Em uma infinidade de outras obrigações, que lhes ocupa todo o tempo de sua vida na maior servidão que o homem é capaz de imaginar” (pág. 932).

Contudo, parece-me arriscado considerar os indivíduos que estavam nessa situação como uma espécie de “servos do sogro”²⁶⁰. Praticamente, como sugere um dos textos transcritos, o marido ocupava no grupo doméstico do sogro, como unidade econômica, o *status* que antes preenchia em sua própria família. Além disso, o comportamento recíproco dos parentes afins conformava-se estritamente a certas normas tribais. É óbvio que os indivíduos envolvidos nestas situações não tinham entre si o parentesco considerado ideal para o casamento. Tratava-se de indivíduos cujas espôsas eram escolhidas fora do seu círculo restrito de parentes consanguíneos ou afins²⁶¹. “Todavia, isso não acontecia constantemente senão aos que possuem mulheres que não têm nenhum parentesco consigo, e por isso são contrangidos a viver com seus sogros, e são ditos *cômfamene*, isto é, marido da mulher” (*ibidem*). Em virtude disso, tor-

(258) Nóbrega, *Cartas do Brasil*, pág. 100. — (259) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932.

(260) C. Wagley e E. Galvão, “O Parentesco Tupi”, *op. cit.*, págs. 4-5; sobre as relações do marido da filha com o sogro, é útil ainda consultar Paul Kirchhoff, “Die Verwandtschaftsorganisation zur Waldstäamme Südamerikas”, in *Zeitschrift für Ethnologie*, *op. cit.*, pág. 183.

(261) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932.

nava-se necessário desenvolver vínculos especiais entre o “estranho” e os parentes consanguíneos da mulher. Esses vínculos deviam possuir consistência suficiente para serem aceitos como equivalentes do parentesco exigido nos matrimônios ideais. Apreciando-se a questão deste prisma, verifica-se que a situação do “genro” na família grande chefiada pelo sogro exprime a concepção dos Tupinambá sobre o parentesco por afinidade e o conjunto de direitos e deveres a eles associados por essa concepção. “Assim dizem eles muito bem em seu provérbio *Apuaue-taigaipu aucoepto romo yieng*. Quer dizer, os povos são ligados com grande trabalho e dificuldade” (*ibidem*).

A inobservância do comportamento costumeiro tinha como consequência a aplicação de sanções severas. A rigor, todos os parentes da mulher zelavam ciosamente por seus direitos; e a punição extrema redundava na perda da companheira. O cunhado do cacique Japi-açu, por exemplo, morava com a mulher na maloca do sogro. Certa ocasião, pretendeu ausentar-se, para viver com os franceses. A própria mulher constrangeu-o a abandonar tais pretensões, ameaçando-o com o abandono do lar. “Se queres abandoná-lo então volto para a casa dele”²⁶². Outro exemplo diz respeito aos Tupinambá da Bahia. Um índio cristão, chamado Sebastião Teles, aprisionou um inimigo em combate. Os parentes da mulher exigiram o seu quinhão do prisioneiro, sob pena de perder a mulher: “vindo assim com a vitória, os parentes da mulher de Sebastião Teles lhe pediram o seu [quinhão], dizendo que se lho não dessem, que haviam de tomar a mulher”²⁶³. Os parentes que fizeram essa exigência eram irmãos da mulher²⁶⁴. Doutro lado, como já foi indicado, as obrigações do marido podiam ser atenuadas por meio da concessão das filhas do casal aos tios maternos²⁶⁵.

Quanto à posição do marido no grupo do pai da mulher é preciso lembrar que ela se modificava com o tempo. Através da paternidade, criavam-se novos laços de parentesco entre ele e a mulher e entre ele e o grupo de parentes desta. Pode-se apreciar como isso repercutia em seu prestígio e comportamento, por meios indiretos. Em primeiro lugar, pela extensão dos tabus de nascimento ao pai da criança. O próprio

(262) Evreux, pág. 142. Nesta época, o casal estava em S. Luís, com os franceses. — (263) Pe. Vicente Rodrigues, *Cartas Avulsas*, pág. 110. — (264) Pe. Vicente Rodrigues, *Cartas Avulsas*, pág. 118. — (265) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Ms. inéd., fôls. 63 e 64-65.

nome do recém-nascido era escolhido pelo pai²⁶⁶. Em segundo lugar, pelos papéis que desempenhava nas cerimônias de noivado e núpcias. Ele convidava os amigos e parentes para discutirem as qualidades do pretendente e a conveniência de aceitá-lo como genro, oferecia a cauinagem da noite e praticamente "presidia" à reunião²⁶⁷. Nas cerimônias nupciais competia-lhe o amarramento, à entrada da maloca, da rede grande, em que deviam dormir os recém-casados. À noite, cortava os esteios da rede. Por meio deste ritual procurava impedir o nascimento de rabo nos filhos do casal. Finalmente, oferecia-lhes o cauim que, ambos, tomavam pela primeira vez²⁶⁸. Em terceiro lugar, através dos ritos funerários fica-se sabendo que a importância do marido no grupo da mulher era relativamente grande. O viúvo devia abrir a sepultura da esposa e ajudar a carregá-la. Somente se a morta fosse viúva podia o irmão, ou o parente mais próximo dela, desincumbir-se destas tarefas. Nas cerimônias de "tirar o dó" (levantamento do luto), as viúvas sempre realizavam as festas mais importantes²⁶⁹.

O casamento de uma mulher Tupinambá com um prisioneiro inimigo constitui um caso especial, que merece análise independente. O cativo de guerra, fosse homem ou mulher, devia morar na maloca do guerreiro que o capturava, a menos que este o desse de presente a um parente ou amigo. Na maloca, passava a viver como membro da família, dispondo de seu

(266) Léry, pág. 204. Ver também Gabriel Soares, pág. 370; Staden, pág. 170. Os nomes dos meninos eram tirados dos animais selvagens, de armas etc.; e os das meninas, dos pássaros, peixes e frutos. Até a puberdade, a mulher só tinha um nome. A mesma coisa acontecia com o homem até as cerimônias da renomação. Depois o homem recebia tantos nomes quantos inimigos executasse ritualmente. Segundo Staden, a esposa do matador trocava de nome juntamente com ele. Este autor assistiu às cerimônias da escolha do nome: o pai reunia os vizinhos mais chegados e conferenciava com eles sobre a conveniência de dar certo nome ao recém-nascido. No caso, o pai frisou que desejava um nome "que significasse denôdo e impusesse medo". Os amigos e parentes apresentaram várias sugestões, mas todas foram rejeitadas. O pai falou, então, que daria ao filho o nome de um de seus quatro antepassados. Observou que as crianças que possuíam aquele nome cresciam fortes e mais tarde tinham êxito na captura dos inimigos (Staden, págs. 169-170).

(267) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932. — (268) Anônimo, *De Algumas Coisas Mais Notáveis do Brasil*, pág. 386; cf. também Cardim, págs. 144-145.

(269) Gabriel Soares, págs. 401-403.

canto próprio e de ampla liberdade de locomoção²⁷⁰. A mulher podia tornar-se companheira do senhor, aumentando o seu número de mulheres. Embora sua situação não fosse absolutamente segura, podendo ser sacrificada a qualquer momento, por ordem do senhor, tal situação afastava a possibilidade ou retardava a data de execução. Enquanto convivía com o senhor, desempenhava todos os papéis tradicionalmente associados ao *status* de esposa²⁷¹. O escravo, por sua vez, recebia como companheira uma filha ou irmã do seu senhor²⁷², ou, então, compensava uma mulher do grupo local, ocupando o lugar do marido, morto em combate²⁷³. De qualquer modo, o parentesco com um prisioneiro inimigo era altamente desejado. Se o senhor não dispusesse de mulheres para lhe oferecer, obtinha-as facilmente de seus amigos ou parentes (*ibidem*). Enquanto vivia, o escravo recebia da companheira o tratamento usualmente dispensado a um marido. A mulher preparava seus alimentos e suas bebidas, cuidava das roças e de outros trabalhos domésticos, e servia-o como parceira sexual²⁷⁴. No dia do sacrifício, fazia parte do cerimonial, a despedida ao companheiro. A mulher devia mostrar-se lastimosa e saudosa, exprimindo tais sentimentos por meio de palavras²⁷⁵. Então retirava-se para o seu antigo lugar na maloca (*ibidem*). Logo após o sacrifício ritual, as manifestações de pesar da "viúva" estendiam-se ao pranteamento e ao luto pelo morto²⁷⁶.

As fontes compulsadas deixam de mencionar as atitudes dos Tupinambá diante da instituição da matrilocidade e nada dizem a respeito de sua frequência. Sabe-se que ocorria juntamente com a patrilocalidade, como foi visto acima e que também podia assumir uma forma transitória. Contudo, é impossível determinar atualmente a extensão em que era praticada. O fato de os parentes da mulher conservarem a faculdade de tirá-la do marido, revela até certo ponto uma expec-

(270) Abbeville, págs. 225 e 230.

(271) Abbeville, págs. 96, 225 e 233; Brandão, págs. 290-291; Gandavo, pág. 136; Evreux, pág. 105; exemplos: Abbeville, pág. 102; Anchieta, *Cartas*, pág. 448.

(272) Abbeville, pág. 225 e 230; Evreux, pág. 100. — (273) Thevet, *Cosmographie*, pág. 944.

(274) Abbeville, pág. 231; Cardim, pág. 160; Gabriel Soares, pág. 396; Nóbrega, págs. 90 e 100; Gandavo, *Tratado*, pág. 51.

(275) Cardim, pág. 165. — (276) Léry, págs. 178-180; Thevet, *Singularidades*, pág. 245.

tativa bem característica quanto à observância das regras a ela subordinadas. Doutro lado, Frei Vicente do Salvador trata de um caso que pode ser encarado como uma manifestação da intolerância às infrações. Um mameluco conseguiu obter em casamento a filha do cacique do grupo local de Copahoba (Pernambuco). Todavia, depois induziu-a a fugir com ele, indo viver entre os brancos. Por ordem do pai, amigo e aliado dos portugueses, dois irmãos da jovem foram a Pernambuco e conseguiram reavê-la legalmente²⁷⁷. O aproveitamento dado à instituição por parte dos brancos também sugere a consistência da mesma e a observância estrita das regras a ela associadas. Os brancos esforçavam-se por conseguir escravas jovens e bonitas. Atribuía-lhes, aparentemente, o *status* de "filha", recebendo o tratamento equivalente de "pai". Os pretendentes tratavam assim aqueles brancos, e após o casamento iam morar com eles. Os "sogros" então se apropriavam do produto do trabalho dos "genros" e esses tinham de fato, neste caso, uma posição idêntica à do escravo²⁷⁸.

A matrilocalidade transitória também só ocorria com os homens que escolhiam as companheiras fora do seu círculo de parentesco. Entretanto, ou porque precisava suceder o pai na chefia da família grande, ou porque a sua parentela tinha muito prestígio, depois de morar algum tempo na casa dos sogros, mudava-se com a mulher para a maloca de seus pais. "Posteriormente, se o homem é de grandes parentes, valentes na guerra, estimados e temidos, ele faz tanto pelos bons presentes e serviços aos referidos parentes, que pouco a pouco e com o tempo sua mulher vai para sua casa"²⁷⁹.

O segundo problema, a ser analisado neste item, refere-se às formas de casamento. Pouco se sabe de positivo sobre a situação social criada pela necessidade de conseguir cônjuges femininos. Por isso, é pouco provável que se consiga conhecer completamente a intensificação das relações sociais provocadas pelo casamento. Alguns textos indicam claramente que o casamento entre membros de um mesmo grupo local ocorria com frequência. Assim Abbeville informa que o índio *Uiran Pino-bui* casou-se com *Uaiaeiró*, ambos pertencentes ao grupo local Mocuru²⁸⁰. Anchieta, por sua vez, escreve: "tanto que cada

(277) Salvador, pág. 223. — (278) Evreux, pág. 106. — (279) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933.

(280) Abbeville, págs. 276-277.

aldeia contém seis ou sete casas, nas quais se não se interpussem o parentesco ou aliança, não poderiam viver juntos e uns e outros se devorariam"²⁸¹. Além disso, o cônjuge podia ser escolhido dentro da própria maloca em que vivia o homem. Isso acontecia principalmente quando o tio materno desposava a sobrinha; mas Gabriel Soares se refere a essa possibilidade de um modo geral, afirmando que então o homem se mudava para o *lanço* dos pais das mulheres²⁸². Outra fonte também frisa que os moradores de uma mesma maloca "são de ordinário parentes"²⁸³. Porém, em muitos casos, ocorria o casamento de um homem com mulheres de outros grupos locais. Já foi citado, por exemplo, o casamento da filha de *Japi-açu* com um dos chefes do grupo local de Coieup²⁸⁴. A mesma coisa podia acontecer quando um pajé ou um cacique era presenteado com uma menina ou uma jovem. Sobre a existência de laços de parentesco entre grupos locais distintos, Nóbrega escreve o seguinte: "de maravilha se achará em uma povoação, e nas que estão ao derredor, quem se possa casar, dos que se convertem legitimamente à nossa fé, sem que haja impedimento de consangüinidade ou de pública honestidade"²⁸⁵. Embora estes dados não esclareçam totalmente a questão, eles mostram que os indivíduos núbeis podiam ser colocados, pelo casamento, em complexas situações sociais. Em geral, os laços de amizade ou de parentesco remoto com o grupo da mulher reforçavam-se, através dos novos liames de parentesco por afinidade. Ao mesmo tempo, o homem assumia obrigações específicas em relação aos parentes da mulher, devendo comportar-se de modo estereotipado diante dos cunhados, das cunhadas, da sogra, do sogro etc. Tais aspectos definem, porém, apenas uma parte do problema. Pois esta situação podia ser vivida pelo indivíduo em grupos locais distantes daqueles onde nascera, fôra criado e, enfim, estavam os seus pais e o núcleo básico de parentes consangüíneos. Processava-se então, por meio do casamento, um sério alargamento no círculo de relações sociais de um indivíduo. Ele se punha em contato íntimo e permanente com os parentes da mulher, com os membros do grupo local onde estes moravam e, finalmente, com os membros do seu círculo congenial.

(281) Anchieta, *Cartas*, pág. 45. — (282) Gabriel Soares, págs. 366 e 368. — (283) Cardim, pág. 149. — (284) Abbeville, pág. 109. — (285) Nóbrega, *Cartas do Brasil*, pág. 148.

As informações sobre a noção de casamento dos Tupinambá e as formas usuais de obtenção de cônjuges são, contudo, muito mais ricas e satisfatórias. O casamento constituía uma instituição de grande importância no sistema sócio-cultural Tupinambá. O tipo de matrimônio preferencial e os papéis desempenhados pelo pai nos ritos de nascimento indicam que dele dependiam a conservação e a intensificação das relações dos indivíduos pertencentes a parentelas unidas tradicionalmente. O exame do diagrama sugerido pelo casamento do tio materno com a sobrinha evidencia o interesse em conservar ligados de modo permanente duas parentelas distintas (ver diagrama da página 219, nota de rodapé).

É óbvio que a interrupção dessa cadeia de casamento implicaria no desaparecimento de laços significativos de união entre os dois grupos, já que contavam a genealogia através da linha masculina e paterna. Isso significaria, por sua vez, a ruptura de um dos principais liames da solidariedade tribal. Alguns trechos transcritos acima mostram de maneira incisiva as funções do parentesco consanguíneo e por afinidade como fonte de coesão social. Por isso, a inobservância dos padrões tradicionais na escolha do cônjuge feminino podia ter consequências imprevistas e sumamente graves. Nenhum homem tinha o direito de conservar em sua companhia uma mulher, contra a vontade do pai, da mãe ou dos irmãos dela. Mesmo depois de casados, aqueles parentes conservavam grande autoridade sobre elas, e isto afinal de contas servia para as proteger contra possíveis excessos dos maridos. É conhecido o caso da mulher do cacique *Uyrapyan*, a qual cometeu involuntariamente adultério com um escravo. O marido não a puniu com a pena estipulada pela tradição tribal, "visto os muitos parentes que ela tinha"²⁸⁶. E, em qualquer momento, de acordo com o comportamento dos maridos, tinham o direito de tirá-las, entregando-as a outros²⁸⁷. O consentimento dos parentes da mulher era, portanto, a condição *sine qua non* do casamento. Os grupos familiares reservavam-se, assim, a possibilidade de controlar rigorosamente as uniões de seus membros com os membros de outros grupos familiares. Na verdade, estas uniões representavam a vinculação e a aliança dos próprios grupos domésticos, envolvidos na situação criada pelo casamento de seus membros.

(286) Evreux, pág. 104.

(287) Anchieta, *Cartas*, pág. 452; Vicente Rodrigues, *Cartas Avulsas*, págs. 110 e 118; Salvador, 223; Evreux, 132.

Quando os cônjuges desrespeitavam os interesses de uma das parentelas, apoiados na outra, a eclosão da inimizade tornava-se inevitável. Gabriel Soares escreve o que aconteceu entre os Tupinambá da Bahia por causa disso. "Entre os Tupinambá moradores da banda da cidade armaram desavenças uns com os outros sobre uma môça que um tomou a seu pai por força, sem lha querer tornar; com a qual desavença se apartou toda a parentela do pai da môça, que eram índios principais, com a gente de suas aldeias e passaram-se à ilha de Taparica, que está no meio da Bahia, com os quais se lançou outra muita gente, e incorporaram-se com os vizinhos do rio Paraguaçu, e fizeram guerra aos da cidade, a cujo limite chamavam *Caramurê*; e salteavam-se uns aos outros cada dia e ainda hoje em dia há memória de uma ilheta, que se chama a do medo, por se esconderem detrás dela; onde faziam ciladas uns aos outros com canoas em que se matavam cada dia muito deles." "Dêstes Tupinambá, que se passaram à ilha de Taparica, se povoou o rio Jaguaripe, Tinharé e a costa dos Ilhéus; e tamanho ódio se criou entre esta gente, sendo toda uma por sua avoenga, que ainda hoje, entre êsses poucos que há, se querem tamanho mal que se matam uns aos outros, se o podem fazer, em tanto que se encontram alguma sepultura antiga dos contrários, lhe desenterram a caveira, e lha quebram, com o que tomam nome novo, e de novo se tornam a inimizar"²⁸⁸.

Isso explica o cuidado dos parentes no exame do pretendente. Reunidos a convite do pai, os parentes da môça e amigos da família opinavam sobre os dotes e qualidades do pretendente e sobre a conveniência de satisfazer o desejo dos noivos²⁸⁹. Contudo, outros critérios interferiam na decisão dos pais e parentes da môça. Todos revelavam a firme intenção de só permitir o casamento de indivíduos que, de acordo com as normas tribais, podiam ser considerados maduros biológica e socialmente. As môças só tinham o direito de contrair núpcias um ano aproximadamente após os ritos de passagem; então, as mulheres diziam: "agora sim está bem, pode ser dada a um homem"²⁹⁰. Ao homem só era permitido o casamento dois ou três anos depois de ter sacrificado ritualmente um inimigo apri-

(288) Gabriel Soares, pág. 363. — (289) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Ms. inéd., 65-66v.

(290) *Cosmographie*, pág. 932; Gandavo, pág. 120; Gabriel Soares, pág. 368; Cardim, pág. 144; Anônimo, *De Algumas Coisas Mais Notáveis do Brasil*, pág. 386.

sionado por ele próprio²⁹¹. A interferência dos pais e dos parentes, porém, processava-se de modo a não impedir, dentro de certos limites, a realização do ideal dos noivos²⁹². A pequena documentação esparsa deixada a respeito parece indicar, mesmo, que a afeição recíproca constituía outra condição fundamental do casamento entre os Tupinambá. O pretendente primeiro consultava a mulher, e só depois de obter o seu consentimento dava os outros passos, estabelecidos costumeiramente²⁹³. “Quem quer ter mulher, seja viúva ou donzela, indaga de sua vontade...”²⁹⁴. Observa-se melhor este comportamento quando, sob a influência dos brancos, os padrões tribais de casamento deixavam de ser observados estritamente. Sousa Ferreira, por exemplo, informa que os índios cristãos se conservavam unidos por muito tempo, quando se casavam “a seu gosto”; porém, nos casos contrários, “trata cada um depois de fazer vida com quem lhe parece, trocando muitas vezes as mulheres”²⁹⁵. Thevet também explica a mesma coisa: se o matrimônio de prova desse resultados positivos, o casamento consumava-se. “E se suas compleições se conformam uma à outra, o seu casamento dura até a morte”²⁹⁶. Aliás, tanto o marido quanto a esposa dispunham de amplos recursos para desfazer um matrimônio inconveniente.

As informações sobre as cerimônias observadas na consumação do matrimônio são relativamente desconhecidas. Algumas fontes afirmam que os Tupinambá não realizavam nenhuma cerimônia especial; bastaria a aprovação dos pais para dois indivíduos se considerarem casados²⁹⁷. “Não têm em seus casamentos outra cerimônia mais que dar o pai a filha a seu genro, e como têm ajuntamento natural, ficam casados”²⁹⁸.

(291) Anchieta, *Cartas*, pág. 434; Cardim, pág. 144; Anônimo, *De Algumas Coisas Mais Notáveis do Brasil*, pág. 386. Os parentes do jovem podiam oferecer-lhe a vítima, o que permitia antecipar o reconhecimento da maturidade social. Esse aspecto, porém, foi negligenciado na presente análise. Veja-se adiante, págs. 285-286.

(292) É preciso não esquecer que as moças que, desobedecendo aos padrões tribais, escolhiam livremente os seus noivos, eram fortemente desaprovadas (cf. Thevet, *Cosmographie*, pág. 932).

(293) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Abbeville, pág. 223; Léry, pág. 202. — (294) Léry, pág. 202. — (295) Sousa Ferreira, pág. 130. — (296) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; Ms. inéd., 65-66v.

(297) Thevet, *Singularidades*, pág. 252; Léry, pág. 202; Gabriel Soares, pág. 367; Abbeville, pág. 223. — (298) Gabriel Soares, pág. 367.

Todavia, outros autores mencionam a celebração de uma cauinagem e a observância de ritos relacionados às circunstâncias²⁹⁹. Faziam “grandes festas de vinho, cantar e bailar”. “Acabado o vinho o pai da moça amarra uma rede grande em que podem dormir duas pessoas à sua vontade no limiar da casa.” “E assim aquela primeira noite dormem aí marido e mulher e de noite vem o pai dela e corta o esteio dizendo que corta para que seus filhos não nasçam com rabo”³⁰⁰. A mudança de atitudes em relação aos recém-casados também é referida nas mesmas fontes. A sociedade reconhecia simbolicamente o novo *status* de ambos, através de uma oferta ritual de cauim. “Então com uma cuia lhe davam os velhos e antigos o primeiro vinho, e lhe tinham a mão na cabeça para que não arrevesassem porque se arrevesavam tinham para si que não seria valente, e vice-versa”³⁰¹. “Então bebem os casados vinhos que até então não o tinham bebido dizendo que não parece bem aos moços meterem-se a beber e falar com velhos”³⁰². Quanto ao dote, este era bem simples. A mulher ganhava de sua mãe algumas “cabeças”, com as quais principiava a sua casa; e o marido recebia do sogro 30 ou 40 toros de madeira, que serviam para alimentar o fogo das bodas³⁰³.

Na análise das formas usuais de obtenção de cônjuges, entre os Tupinambá, devem-se ter presentes as várias alternativas indicadas acima. Em primeiro lugar, o tio materno podia obter a filha da irmã, como compensação pela perda desta ou, então, como herança, depois da morte da irmã viúva³⁰⁴. Do outro lado, os pais e os irmãos tinham o direito de presentear os chefes amigos, grandes guerreiros ou os filhos destes, com suas filhas ou irmãs³⁰⁵; a mesma coisa podiam fazer os maridos, com as mulheres de que se desejassem livrar³⁰⁶. O casamento dava, ainda, origem a mais duas possibilidades. Em

(299) Cardim, pág. 144; Anônimo, *De Algumas Coisas Mais Notáveis do Brasil*, pág. 386; Laet, pág. 476; a descrição mais completa é fornecida pelo autor anônimo, tendo as outras fontes, porém, valor confirmatório.

(300) Anônimo, *De Algumas Coisas Mais Notáveis do Brasil*, pág. 386. — (301) Cardim, pág. 144. — (302) Anônimo, *De Algumas Coisas Mais Notáveis do Brasil*, pág. 386. — (303) Evreux, pág. 132. — (304) Ver acima págs. 216-220.

(305) Staden, págs. 171-172; Anchieta, *Cartas*, pág. 453; Gabriel Soares, pág. 368; Abbeville, pág. 223; Brandão, pág. 278.

(306) Staden, pág. 171; Evreux, pág. 252.

uma delas, o indivíduo casava-se com uma das mulheres de um grupo de irmãs. Então adquiria, provavelmente, direitos sobre as outras (poliginia sororal)³⁰⁷. As proibições relativas ao matrimônio cristão obrigaram Nóbrega a pedir, por exemplo, dispensa para certos casos de parentesco por afinidade, entre os quais figuravam casos de poliginia sororal. "Porque, escreve, uns dormem com duas irmãs e desejam, depois que têm filhos de uma, casar-se com ela e não podem"³⁰⁸. É possível, doutro lado, que aqui esteja um dos motivos da aplicação do mesmo designativo à irmã da mãe, à companheira da mãe (também esposa do pai) e à madrasta³⁰⁹. A outra possibilidade consistia no casamento do irmão do morto ou seu equivalente, com a viúva. "Costumam os Tupinambá que quando algum morre que é casado, é obrigado o irmão mais velho a casar com sua mulher, e quando não tem irmão, o parente mais chegado pela parte masculina"³¹⁰. A informação é confirmada por Montoya, que observou o mesmo comportamento entre os Guaraní: "alguns outros também só tomam por esposa a viúva do irmão falecido"³¹¹. Salvador indica que a viúva devia desposar o irmão do marido, "ainda que lhe ficasse filho dele"³¹². E Roger Barlow ajunta que o irmão herdava, entre os Tupí do norte do Brasil, todas as mulheres do defunto.

(307) Segundo Granet, o termo poliginia sororal deve ser empregado nos casos em que, "por um só casamento", o indivíduo desposava em vida duas irmãs, a mais nova e a mais velha (Marcel Granet, *Catégories Matrimoniales et Relations de Proximité dans la Chine Ancienne*, op. cit., pág. 17). Lowie recomenda o uso do termo (cf. *Traité de Sociologie Primitive*, op. cit., pág. 46). É provável que entre os Tupinambá também ocorria a outra modalidade de sororato, que consistia no casamento do viúvo com a irmã da mulher. A forma assumida pelo levirato, pelo menos, justifica esta hipótese. Contudo, não consegui reunir material a respeito da segunda alternativa. Por isso, justifica-se o emprego do termo no sentido restrito, de acordo com a documentação encontrada.

Doutro lado, é preciso dizer que a documentação disponível não permite afirmar que, entre os Tupí-Guaraní, "originariamente o marido de uma esposa tinha o direito a todas as suas cunhadas, primeiro simultaneamente ou depois sucessivamente" (Lafone Quevedo, art. cit., pág. 423).

(308) Nóbrega, *Novas Cartas*, pág. 53; e carta transcrita in J. Almeida Prado, *Primeiros Povoadores do Brasil*, pág. 99.

(309) Ver tabelas I e II.

(310) Gabriel Soares, pág. 374; cf. também: Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, pág. 83; Salvador, pág. 57.

(311) Montoya, pág. 107. — (312) Salvador, pág. 57.

Escolhia para si as que desejava, presenteando com as outras os seus filhos, parentes ou amigos³¹³.

Evidentemente, os indivíduos que tiravam a companheira fora do seu círculo de parentesco estavam sujeitos a obrigações peculiares. Via de regra, parece que a família do pretendente estimulava determinadas escolhas, procurando favorecer certos arranjos de parentesco. Por isso, "por ordem e conceito de seus pais servem ao sogro e sogra que há de ser"³¹⁴. Léry observa que a iniciativa cabia ao próprio pretendente. Ele pedia a mulher a seu pai ou, na falta deste, ao parente mais chegado da jovem. A recusa, doutro lado, era aceita com a maior naturalidade, não envolvendo nenhuma espécie de humilhação³¹⁵. Thevet, contudo, fornece uma descrição muito mais completa da situação. "Mas para falar das primeiras aproximações que fazem os homens (que não são seus tios maternos) com as moças a casar, falta entender que eles vão à caça de animais ou de pássaros ou bem vão à pesca, de acordo com o que possibilita a estação e a comodidade do lugar, e principalmente quando eles sabem que a mãe e outros parentes da filha o desejam, e trazem uma carga de veações, ou de peixes, os mais raros que eles possam encontrar, e a colocam à tarde, quase à noite (como se diz), diante da mãe da filha sem dizer palavra; depois se retira o mais secretamente que pode, sem ser apercebido pelos vizinhos"³¹⁶. A moça, que já lhe dera algumas esperanças sobre os seus próprios sentimentos, era interrogada pela mãe. "Então, a filha lhe conta a verdade, e lhe diz que é da parte de um tal, que falara com ela no dia anterior, o qual a deseja ter por esposa, esperando que ela concordasse, e que sua mãe e outros parentes ficassem contentes"³¹⁷. A mãe chamava o pai e instruía-o sobre os acontecimentos. Ele convidava todos os amigos e parentes, oferecendo-lhes uma ceia. Durante o transcorrer desta, informava-os "como um tal jovem homem deseja tomar em casamento sua filha, pedindo-lhes sua opinião sobre o assunto"³¹⁸. Cada convivente descrevia "os costumes e as condições do jovem homem,

(313) Roger Barlow, *apud* Lafone Quevedo, art. cit., pág. 422.

— (314) Anchieta, *Cartas*, págs. 329 e 434.

(315) Léry, pág. 202. — (316) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Ms. inéd., 65-66v. — (317) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Ms. inéd., 65-66v.

(318) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Ms. inéd., 65-66v. —

dando cada um a sua opinião”³¹⁹. Em resumo, da reunião resultava a aprovação ou a rejeição da proposta do pretendente. Se a solução fôsse favorável, a própria jovem se encarregava, na primeira ocasião propícia, de comunicar-lhe o resultado³²⁰. Verifica-se, pois, que tanto a família do homem quanto a da mulher estimulavam os indivíduos em idade núbil. Na verdade, parece que procuravam realizar desta forma os casamentos que correspondiam a certos arranjos desejados de parentesco. O assunto por sua vez transcendia rapidamente aos limites restritos dos círculos de parentesco do pretendente e da jovem, abrangendo os principais chefes e guerreiros da comunidade.

A prestação de serviços, porém, devia ser muito prolongada. O pretendente devia servir ao futuro sogro “dois ou três anos primeiros que lhas dessem por mulheres”³²¹. Algumas vezes precisava competir com outros indivíduos, que se encontravam nas mesmas condições que ele. Então, a prestação de serviços funcionava como uma espécie de peneira, através da qual os sogros selecionavam os pretendentes mais capazes e mais aptos. De qualquer modo, “não as dão senão aos que melhor os servem” (pág. 368). As tarefas em que se empregavam são as seguintes: caça, pesca, trabalhos agrícolas, corte e transporte de lenha para a casa do futuro sogro³²². Segundo Brandão, “nunca por esta via se lhe nega a espôsa”³²³.

É bem provável que, entre os Tupinambá, a prestação de serviços nada tinha em comum com o que os etnólogos chamavam de “preço da noiva”. A compensação, como já foi explicado, processava-se posteriormente, sob a forma de apropriação da sobrinha por parte do tio materno. A prestação de serviços e a concessão dos produtos do trabalho do jovem aos parentes da noiva visavam, provavelmente, atrair a simpatia e a boa vontade daqueles. Assim, o noivo se comportava tal qual o marido, procurando externar o seu interesse em participar do grupo de parentes da mulher. Além disso, é evidente o caráter probatório do “noivado” dos Tupinambá. Nêle não só era posta à prova a firmeza das intenções, mas também a capacidade pessoal do pretendente. Se por acaso revelasse em

(319) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Ms. inéd., 65-66v. — (320) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Ms. inéd., 65-66v. — (321) Gabriel Soares, págs. 367 e 368.

(322) Gabriel Soares, pág. 368; Salvador, pág. 57; Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Brandão, pág. 278. — (323) Brandão, pág. 278.

grau insatisfatório as habilidades e os conhecimentos exigidos de um chefe de família, corria o risco de ser rejeitado, ou suplantado por outro.

O terceiro problema a ser analisado neste item (cf. pág. 214), consiste na oportunidade concedida ao cônjuge masculino de adquirir novas espôsas, após o primeiro casamento e conservando em sua companhia a primeira espôsa. Na realidade, os Tupinambá viviam em regime de monogamia ocasional e de poliginia ocasional. A pluralidade de mulheres dependia da ação concomitante de uma série de fatores. Por isso, nem todos os homens em um grupo local conseguiam ter mais do que uma mulher. Anchieta escreve, aliás, que “muitos não têm mais do que uma só”³²⁴. Outra fonte assegura que os Tupinambá do Maranhão, em sua maioria, se satisfaziam com uma mulher³²⁵. Além disso, o homem se contentava com uma só mulher quando tinha um número suficientemente elevado de filhos. Nestes casos, eles supriam de modo conveniente as necessidades do casal³²⁶. Mas a causa da monogamia também podia estar na incapacidade do homem em obter nova espôsa (*ibidem*). Ao lado dos exemplos sobre a existência de lares monogâmicos, ocorrem várias referências às famílias poligínicas. As informações variam muito, mas parece que em média os homens polígamos tinham de três a quatro mulheres. Na Bahia, vivia em Taparica um velho Tupinambá que possuía três espôsas³²⁷. No Rio de Janeiro, segundo Thevet, o grupo de espôsas de *Cunhambebe* compunha-se de treze mulheres: oito no lar e cinco espalhadas pelas aldeias vizinhas. Outro cacique poderoso desta região, *Amen-duua*, de um grupo local do Paraíba, tinha 34 espôsas, algumas fora do lar³²⁸. Evreux também dá alguns exemplos quanto ao Maranhão: *Cão Grande*, que morava na Ilha, possuía nove mulheres, sendo uma velha e oito jovens³²⁹; *Maretim*, de Tapuitapera, tinha três espôsas (pág. 263); o famoso pajé *Pacamão*, de Cumá, contava 30 espôsas (págs. 330-334). A rigor parece que não havia um critério definido — cada homem tinha tantas mulheres quan-

(324) Anchieta, *Cartas*, pág. 329. — (325) Abbeville, págs. 222 e 223; cf. também: Evreux, pág. 266; Staden, pág. 171.

(326) Anchieta, *Cartas*, págs. 453-454. — (327) Leonardo do Vale, *Cartas Avulsas*, pág. 328. — (328) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933 e Ms. inéd., fôl. 67.

(329) Evreux, pág. 252.

tas "cada um pode sustentar" ³³⁰. No quadro abaixo, apresento as indicações fornecidas explicitamente em algumas fontes importantes ³³¹.

QUADRO IV
Número de Espôsas no Lar Polígino.

FONTES	Número de Espôsas
Anchieta	3 ou 4 a 10, 12, 20
Anônimo	10 a 20
Evreux	3, 9, 30
Gandavo	3 ou 4
Léry	8
Leonardo do Vale	3
Montoya	15, 20 até 30
Staden	até 13 e 14
Thevet	13, 34

A análise dos dados disponíveis mostra que havia uma ligação muito íntima entre o número de espôsas de um indivíduo e sua posição na hierarquia tribal. Somente os grandes guerreiros e os pajés possuíam extensos grupos de mulheres. Contudo, a poliginia era encarada como símbolo e fonte de prestígio social. Assim, o homem só tinha mais de uma espôsa quando era "grande principal" e "valente" ³³²; pois esta possibilidade dependia da "valentia e esforço de que cada um é dotado" ³³³. "Quem é maior entre os índios, mais mulheres tem a seu serviço"; e "quanto mais se notabiliza o homem na guerra, por suas proezas e valentias, tanto mais lhe é permitido ter mulheres para o seu serviço" ³³⁴. Ainda este informante observa o seguinte: "é mesmo quanto mais um homem é considerado grande, por ter feito grandes valentias e proezas na guerra, é-lhe assim permitido ter mais mulheres para o

(330) Anônimo, *Sumário das Armadas* etc., pág. 6.

(331) Respectivamente: Anchieta, *Cartas*, pág. 329; Anônimo, *Sumário das Armadas* etc., pág. 6; Evreux, págs. 252, 263 e 330-334; Gandavo, pág. 120, e *Tratado*, pág. 49; Léry, págs. 202-203; Pe. Leonardo do Vale, *Cartas Avulsas*, pág. 328; Montoya, págs. 106-107; Staden, pág. 171; Thevet, *Cosmographie*, pág. 933.

(332) Anchieta, *Cartas*, pág. 329. — (333) Brandão, pág. 278. — (334) Thevet, *Singularidades*, págs. 229 e 252-253; cf. tb. Ms. inéd., fôls. 40, 51 e 67.

servir e aos outros menos" ³³⁵. Doutro lado, as fontes mencionam como o mesmo fato era encarado como símbolo de prestígio social e motivo de elevação de *status*. "Podem os homens ter quantas mulheres lhes apraz e quanto maior o número de espôsas mais valentes são considerados, o que transforma o vício em virtude" ³³⁶. "E o que mais mulheres tem, se tem por mais honrado e estimado" ³³⁷. De acôrdo com Abbeville, "são nesse caso julgados grandes homens e se tornam os principais da aldeia" ³³⁸.

A iniciativa na procura de espôsas, entretanto, nem sempre cabia ao homem. Além das ofertas, que recebia dos pais, irmãos e mesmo dos maridos das mulheres, às vezes um homem conseguia novas companheiras graças à intervenção da própria espôsa. Isso acontecia quando, após ter residido certo tempo no grupo dos pais da primeira espôsa, o marido obtinha desta e dos seus parentes, o consentimento para se mudar. Então, a espôsa ia residir na maloca dos pais do marido (matrilocalidade transitória e patrilocalidade ulterior). "Quando êle a tem de uma vez consigo, e lhe dispensa bom tratamento, ela procura por todos os meios obter companheiras para serem mulheres de seu marido, a fim de que seja ajudada por elas em sua casa, porque é bastante difícil que uma só mulher possa fazer tudo em uma casa, segundo o costume do país" ³³⁹.

Este trecho também sugere a existência de uma conexão causal entre a poliginia e o sistema tribal de relações econômicas. De fato, razões de ordem econômica compelião o casal a procurar atrair outras mulheres para a sua convivência. O índio Maretim, por exemplo, reconhecia que uma espôsa satisfazia normalmente as necessidades fisiológicas de um homem. Mas, explicou a Evreux, precisava manter três mulheres em sua companhia, por causa dos serviços domésticos ³⁴⁰. Abbeville transcreve os mesmos conceitos, ouvidos de um Tupinambá do Maranhão: "bem sabemos que uma só mulher é suficiente para um homem e não é para satisfazer nossos desejos que temos mais de uma, mas apenas por causa do prestígio e também para

(335) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; cf. também: Staden, pág. 171; Montaigne, pág. 186; Gandavo, pág. 120; Gabriel Soares, pág. 367; Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, pág. 83; Montoya, págs. 106-107.

(336) Léry, pág. 202. — (337) Gabriel Soares, pág. 367. — (338) Abbeville, pág. 222. — (339) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933. — (340) Evreux, pág. 266.

a limpeza da casa e o trabalho nas roças”³⁴¹. Além disso, o rendimento do trabalho feminino aumentava proporcionalmente à elevação do número de comparsas; pois, observa Thevet, assim “trabalham elas comparativamente muito mais”³⁴². O conhecimento dêste fato estimulava a busca de novas espôsas³⁴³. Entretanto, as próprias fontes discriminam, de modo explícito, outras causas da poliginia.

Os outros fatores são de ordem demográfica e fisiológica. Em primeiro lugar, deve-se considerar a necessidade de compensar as perdas elevadas e constantes dos homens em combate. “Além disso, exterminando-se os homens em guerras contínuas, ficam inúmeras mulheres sem marido”³⁴⁴. Em segundo lugar, um dos ideais básicos da cultura Tupinambá consistia no desejo dos homens terem muitos filhos. Dêles dependia em grande parte, como foi visto, o prestígio e a extensão ou conservação dos laços de aliança de uma família. Por isso, “para outra coisa não as tomam êles [as mulheres] que para lhes fazer crianças”³⁴⁵. Os motivos de ordem fisiológica, por sua vez, estão ligados às proibições sexuais. O marido era obrigado a guardar um longo período de abstenção sexual, desde a gravidez até que a criança andasse sem auxílio dos adultos ou tivesse, pelo menos, um ano de idade. A mulher tornava-se tabu, em virtude da maternidade. As relações sexuais assumiam o caráter de relações incestuosas. O aumento do número de parceiras sexuais constituía, provavelmente, um meio através do qual a cultura assegurava a satisfação das necessidades eróticas do homem neste período. Thevet considera, mesmo, êste como o mais importante fator da poliginia entre os Tupinambá: “eis aí, escreve, a causa principal porque êles têm várias mulheres”³⁴⁶.

O quarto problema a ser considerado neste item é o que se refere à consistência dos laços matrimoniais. As fontes mais

(341) Abbeville, pág. 223.

(342) Thevet, *Cosmographie*, fôl. 933; aliás, Thevet aponta com clareza que o volume de trabalho impunha a poliginia, pois uma só mulher não podia dar conta de todos os serviços (cf. Ms. Inéd., fôls. 66v e 67).

(343) Thevet, *Cosmographie*, fôl. 933.

(344) Abbeville, pág. 223; cf. também Knivet, pág. 229. —

(345) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; cf. também Anchieta, *Cartas*, pág. 453. — (346) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933. Ms. inéd., fôls. 67 e 68v.

importantes frisam que os liames entre os indivíduos unidos por casamento eram pouco fortes. A dissolução do matrimônio ocorria com facilidade e freqüência; qualquer incidente, disposição ou arrufo podia conduzir à separação³⁴⁷. Contudo, quando existia afeição recíproca e afinidade congenial, um casal conservava-se comumente unido até o falecimento de um dos cônjuges³⁴⁸.

A iniciativa na ruptura dos laços matrimoniais podia ser tomada tanto pelo homem, quanto pela mulher³⁴⁹. Se ambos os cônjuges estivessem de acordo com a solução, a separação se processava sem maiores conseqüências. Algumas mulheres mostravam-se, entretanto, particularmente sensíveis. O “amor casual” e a afeição desenvolvida pelo hábito da “conversação de muito tempo”³⁵⁰, opunham barreiras emocionais ao reajustamento. Mas logo se acomodavam à situação. Algumas atraíam novo marido; outras, quando os tinham, dedicavam-se aos filhos (*ibidem*). Em certos casos, havia apenas interrupção das relações sexuais. A mulher conservava-se no grupo de companheiras, retendo o *status* de espôsa. Perdia, porém, os papéis de parceira sexual (*ibidem*).

A ruptura dos laços matrimoniais podia ser provocada por vários fatores. Os observadores apontam com insistência o adultério. A mulher casada só tinha liberdade sexual após a dissolução do matrimônio³⁵¹. Sem que esta se tivesse processado, a devolução das mulheres ao pai, em virtude do adultério, constituía uma das punições mais suaves³⁵². “O adultério feminino lhes causa tal horror que o homem enganado pode repudiar a mulher faltosa, despedi-la ignominiosamente ou mesmo matá-la, regendo-se pela lei natural”³⁵³. O adultério masculino, ao contrário, recebia a aprovação da comunidade, como foi exposto noutra parte dêste trabalho. Mesmo que fôsse apanhado em adultério pelo marido da mulher, nada aconte-

(347) Cardim, pág. 144; Nóbrega, *Cartas do Brasil*, pág. 148; Salvador, pág. 57; Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, pág. 83; Montoya, pág. 107.

(348) Cf. Thevet, *Cosmographie*, pág. 933. — (349) Abbeville, pág. 223; Anchieta, *Cartas*, pág. 449. — (350) Anchieta, *Cartas*, pág. 449.

(351) Abbeville, págs. 222-223. — (352) Evreux, pág. 102; Léry, págs. 203-204; Thevet, *Singularidades*, pág. 254.

(353) Léry, págs. 203-204; ver também: Nóbrega, *Cartas do Brasil*, pág. 100; Pigafetta, pág. 61; Montaigne, pág. 186.

cia ao amante. Se se tratava de um escravo, podia ser punido com a morte³⁵⁴. Mas, sendo um homem livre, sua punição acarretaria funestas conseqüências. A *vendetta* seria observada com rigor por seus amigos e parentes, que exigiria do marido ou de sua parentela uma compensação integral e equivalente às ofensas recebidas. Assim, deixavam de punir os amantes das mulheres "crendo cair na inimizade dos amigos destes, o que causaria uma perpétua guerra e discórdia"³⁵⁵.

O envelhecimento precoce das mulheres também conduzia à dissolução do matrimônio. Os homens abandonavam com freqüência suas primeiras mulheres, de idade avançada, substituindo-as por jovens³⁵⁶. *Cay-Oiby* e *Araguaçu*, por exemplo, deixaram suas antigas companheiras por esse motivo (pág. 449). A esterilidade das mulheres constituía outro motivo freqüente da dissolução do casamento³⁵⁷. O marido tinha, também, em qualquer momento, o direito de abandonar uma companheira julgada inconveniente³⁵⁸. *Cunhambebe*, *verbi gratia*, repudiou uma de suas mulheres por considerá-la má³⁵⁹. A mulher que desejasse tal coisa, podia pedir ao marido dispensa de seus papéis de parceira sexual. "Algumas há que dizem aos maridos que a deixem, que lhes bastam seus filhos, e que eles tomam outra qual quizerem" (*ibidem*). Se o marido maltratasse a mulher por motivos injustos, ela podia abandoná-lo livremente; Thevet afirma, porém, que o abandono do marido por maus tratos colocava a mulher em uma situação especial. Porque, "depois disso não encontra mais quem a queira desposar"³⁶⁰. Contudo, também informa que "as mulheres que não são servidas no leito de seu marido" tinham motivo justo para abandoná-lo e casarem-se de novo.

Quanto ao destino dos filhos do casal, nada se sabe de positivo. Quando a mulher apenas perdia os papéis de parceira sexual, ela continuava a morar com o marido e a presidir o seu próprio lar. Neste caso, é óbvio, os filhos conserva-

(354) Evreux, págs. 102-104. — (355) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; cf. também: Gabriel Soares, pág. 373. — (356) Anchieta, *Cartas*, pág. 453. — (357) Anchieta, *Cartas*, pág. 453; Thevet, *Singularidades*, pág. 254. — (358) Evreux, pág. 146. — (359) Anchieta, *Cartas*, pág. 449.

(360) Thevet, Ms. inéd., fôl. 69 (quanto ao abandono do lar por castigo imposto); e *Cosmographie*, fôl. 933 (quanto à dificuldade de encontrar casamento); última citação: Ms. inéd., fôls. 51v-52.

vam-se em sua companhia³⁶¹. Mas, quando a ruptura era completa, um dos cônjuges devia ficar com os filhos. De acordo com os princípios básicos da organização social Tupinambá, é provável que a família da mulher retinha os filhos de sexo feminino em seu poder; enquanto a família do homem ficava com os filhos do sexo masculino. O único exemplo conhecido refere-se a *Cunhambebe*. Este chefe Tupinambá reteve consigo os dois filhos, que tivera com a mulher repudiada (*ibidem*).

O quinto problema, a ser considerado neste item (cf. pág. 214), diz respeito às relações dos cônjuges entre si. As informações sobre este aspecto da organização social dos Tupinambá, infelizmente, são muito lacunosas. Contudo, podem-se apreciar com alguma nitidez dois problemas capitais. Em primeiro lugar, a forma assumida pela convivência íntima e permanente das diversas espôsas de um mesmo homem. Em segundo lugar, como este se comportava em relação às suas mulheres e de que autoridade dispunha no grupo doméstico.

Várias fontes indicam a existência de apreciável compreensão e harmonia entre as espôsas. Abbeville, por exemplo, escreve que elas viviam "tôdas em boa paz, sem ciúmes nem brigas, obedientes tôdas ao marido, preocupadas com servi-lo dedicadamente nos trabalhos do lar, sem disputas nem dissensões de qualquer espécie"³⁶². Segundo essas fontes, as mulheres devotavam-se grande estima recíproca, procurando cada uma conquistar, por todos os meios, a amizade e a confiança das demais companheiras do marido³⁶³. Não obstante, Gabriel Soares manifesta opinião contrária. "E sempre há entre essas mulheres ciúmes, mormente a mulher primeira; porque pela mor parte são mais velhas que as outras, e de menos gentilezas, o qual ajuntamento é público diante de todos"³⁶⁴. Em vista das informações dos outros cronistas, e também do papel do marido na família composta, pode-se admitir que tais conflitos eram ocasionais e eclodiam normalmente de modo suave. "E de ordinário [as primeiras mulheres] têm paz com suas com-borças, porque tanto as têm por mulheres de seus maridos como

(361) Anchieta, *Cartas*, pág. 449. — (362) Abbeville, pág. 223; cf. também Staden, pág. 171.

(363) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933; Léry, pág. 203; Montaigne, pág. 186; Gandavo, pág. 120; Brandão, pág. 278.

(364) Gabriel Soares, pág. 367.

a si mesmas”³⁶⁵. Portanto, é bem provável que a existência de alguns interesses comuns, a noção da equivalência dos *status* das espôsas no grupo doméstico e a consciência da semelhança da posição relativa de cada mulher diante do marido, contribuíam para restringir os motivos de conflito. A cultura removia, entretanto, apenas parcialmente as causas das tensões emocionais.

Cada espôsa dispunha de um espaço exclusivo no lar da maloca que cabia ao marido, no qual vivia em companhia dos filhos³⁶⁶. O provimento regular de alimentos, cujo fornecimento dependia das atividades masculinas, era-lhe assegurado pelo marido, pelos filhos, ou por ambos³⁶⁷. Doutro lado, a mulher obtinha os alimentos vegetais de que necessitava através de seu próprio trabalho; pela coleta ou em sua plantação particular (*ibidem*). Nem todas as mulheres do grupo doméstico, porém, ocupavam o *status* de espôsa. Algumas serviam como meras agregadas, trabalhando com e como as demais³⁶⁸. Todas se dedicavam aos trabalhos relativos ao próprio lar ou considerados femininos, fazendo-o, em algumas situações pelo menos, de forma cooperativa. “Vivem em paz, ocupadas no arranjo da casa, em tecer rês, limpar a horta e plantar suas raízes”³⁶⁹. “Elas vivem muito pacificamente, sem serem ciumentas uma da outra, pelo que se pode perceber, e ajudando-se reciprocamente no que concerne aos seus serviços, e aos de seus maridos e filhos”³⁷⁰.

Doutro lado, apesar da equivalência do *status*, estabelecia-se, nas relações das espôsas, uma ordenação informal, baseada na diferença das idades ou nas preferências pessoais do marido. Staden, por exemplo, verificou que na maloca do cacique *Abati Poçanga*, a primeira espôsa exercia certa autoridade sobre as demais³⁷¹. Essa informação é confirmada por outras fontes³⁷². Segundo Gabriel Soares, aliás, a primeira mulher seria “a mulher verdadeira dos Tupinambá”³⁷³. “Mas elas dão toda a

(365) Anchieta, *Cartas*, pág. 448. — (366) Staden, pág. 171; Cardim, pág. 149; Gabriel Soares, pág. 366.

(367) Staden, pág. 171. Outros aspectos da questão já foram analisados no capítulo anterior, na parte relativa à divisão do trabalho.

(368) Cf. o discurso de um cacique Guarani, transcrito por Montoya, pág. 122.

(369) Léry, pág. 203. — (370) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933. — (371) Staden, pág. 171. — (372) Gabriel Soares, pág. 367; Gandavo, pág. 120. — (373) Gabriel Soares, pág. 367; cf.

obediência à mais antiga, e todas a servem, a qual tem armado sua rede junto da do marido”, enquanto “as outras mulheres têm as suas redes, em que dormem, mais afastadas”³⁷⁴. Thevet se refere à existência de uma favorita na família composta, mas não explica como se processava a escolha. “Apesar da poligamia, há sempre uma espôsa, entre os selvagens, que é a mais favorecida e a mais aproximada do dono da casa, não sendo além disso tão sujeita ao trabalho quanto as outras. Nisso ela está mais ao nível das pessoas livres”³⁷⁵. Nas suas relações com as outras espôsas, a favorita recebia apenas um tratamento mais cerimonioso³⁷⁶. Na realidade, é provável que Thevet se referia à primeira espôsa. Como foi visto, esta às vezes tomava a iniciativa de conseguir novas mulheres para o seu marido e em geral era mais velha, gozando por isso de maior autoridade e de maior prestígio. Podia, mesmo, na qualidade de predileta, governar “as outras como uma senhora às suas servas”³⁷⁷.

Quando a favorita era reconhecida como tal em virtude dos sentimentos do marido, substituíam em grande parte as espôsas anteriores no que se referia aos seus papéis sexuais³⁷⁸. A introdução de uma mulher jovem e bonita, capaz de ocupar a posição de *temericô ête*³⁷⁹ na família composta, não provocava manifestações de desagravo das demais, inclusive da primeira espôsa. “A mulher nunca se agasta porque o marido tome outra ou outras, resta com elas muito ou pouco tempo, sem ter conversação com ela, ainda que seja a primeira; e ainda que a deixe de todo, não faz caso disso, porque se é ainda moça, ela toma outro, e se é velha assim fica sem esse sentimento, sem lhe parecer que o varão lhe faz injúria nisso, sobretudo se isso o serve e lhe dá de comer”³⁸⁰. Léry julgava admirável: “que havendo sempre uma, entre elas, mais amada do marido, não se revoltam as outras e nem sequer demonstrem ciúmes”³⁸¹.

Nas relações das espôsas com o marido também existiam grande harmonia e urbanidade. Abbeville, *verbi gratia*, afirma que nunca ouvira uma recriminação de uns aos outros, es-

também: Gandavo, *Tratado*, pág. 49. — (374) Gabriel Soares, pág. 367. — (375) Thevet, *Singularidades*, págs. 256-257. — (376) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933. — (377) Abbeville, pág. 223.

(378) Cf. Anchieta, *Cartas*, págs. 448 e 453; Evreux, pág. 152. — (379) “Mulher favorita”, Anchieta, *Cartas*, pág. 451. — (380) Anchieta, *Cartas*, pág. 448. — (381) Léry, pág. 203; cf. também

pantando-se da "união observável nas famílias dos selvagens"³⁸². Todavia, o marido dispunha de ampla autoridade. Thevet afirma que só a ele cabia dar ordens e que somente ele tinha autoridade na família³⁸³. Em grande parte, o respeito recíproco e a harmonia existentes entre as espôsas explicam-se em termos desta situação (*ibidem*). A interferência indireta do marido nas relações das espôsas constitui um fato indiscutível. Em qualquer momento o homem podia repudiar ou dar de presente uma espôsa considerada inconveniente. Tal coisa ocorria, mesmo, "pelos mais fúteis motivos"³⁸⁴. Por isso, as mulheres eram muito obedientes aos seus maridos³⁸⁵. Procuravam evitar questiúnculas domésticas ou ações que, certamente, o desagradariam³⁸⁶.

As expectativas tribais de comportamento estimulavam os homens a manter a todo custo sua autoridade na família. Pode-se apreciar esta explanação tomando-se como ponto de referência as relações dos maridos com as mulheres irascíveis. Quando um Tupinambá, após o matrimônio, percebia que se casara com uma mulher irascível, ficava muito contrariado. Com presteza, repudiava-a ou a devolvia a seus pais. Ou, então, dava liberdade à mulher, permitindo-lhe ir para onde entendesse. Não a conservava, porém, em sua companhia³⁸⁷. Os que desrespeitavam este padrão de comportamento expunham-se ao escárnio dos companheiros. Pois estes passariam a menosprezar os que se acomodassem às "provocações e questões de sua mulher" (*ibidem*). Evreux deixou uma ilustração bastante esclarecedora: um Tupinambá, exasperado com a conduta da mulher, agarrou-a pelos cabelos e deu-lhe uma terrível sova de pau. A mulher reagiu violentamente, munindo-se por sua vez de um pedaço de pau, enfrentando o marido com decisão. Os demais membros da maloca, todavia, esperavam outro desfecho. Pensavam que a mulher castigada, à vista de todos, fugisse das mãos do marido. Em consequência, o resultado da contenda foi desfavorável ao marido. Afirmaram que ele não conseguia dominar a mulher com a devida superioridade e o tomaram como "a fábula e o assunto de tôdas as conversas, quer dos grandes, quer dos pequenos" (*ibidem*). Os ve-

Salvador, pág. 58. — (382) Abbeville, pág. 223. — (383) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933. — (384) Thevet, *Singularidades*, pág. 216. — (385) Abbeville, pág. 223. — (386) Cf. Staden, pág. 171. — (387) Evreux, pág. 146.

lhos reuniram-se na Casa Grande e comentaram a ocorrência. Afinal de contas, decidiram que ele devia ficar com a mulher, já que conhecia anteriormente o seu temperamento (*ibidem*).

Esse exemplo parece-me muito elucidativo. Ele mostra que o homem devia velar por sua autoridade na família, tendo o direito de defendê-la mesmo pelos meios mais violentos. Disto podia depender, inclusive, a conservação do prestígio e a manutenção do *status* de um homem no grupo local. Em virtude dessas condições, as relações das espôsas com o marido eram sublinhadas por um tratamento respeitoso. Quando os maridos viajavam para lugares distantes, chegavam a cortar os cabelos, agindo da maneira prescrita pelos ritos funerários. "E nisto mostram-lhes amor e guardam-lhes lealdade"³⁸⁸.

Ainda assim, as mulheres tinham diversas possibilidades de influir no tratamento que lhes era dispensado pelo marido. Isso podia ser conseguido através do seu próprio grupo de parentes³⁸⁹. Mas a espôsa contava com outros recursos diretos de suavização do comportamento do marido. A prática do envenenamento, por exemplo, compelia o marido a tratar com urbanidade as suas mulheres³⁹⁰. Outra possibilidade de interferência da mulher no comportamento do marido consistia no provocamento do aborto. Esta punição tinha, para o marido, um caráter extremamente penoso. Por isso, quando se aborreciam com ele, em vez de envenená-lo, lançavam mão de uma erva abortiva³⁹¹. Reconheciam-se, pois, socialmente, certos limites à autoridade do marido. Em particular, tais fatos indicam o interesse dos Tupinambá em impedir que o chefe da família se transformasse em uma espécie de déspota no grupo doméstico. Além disso, a mulher era indispensável ao homem e o próprio abandono do lar constituía algo eventualmente temível.

De outro lado, é preciso dar o devido valor aos sentimentos afetivos e aos laços amorosos revelados pelos cônjuges. Como acontece em outras sociedades, a convivência íntima e prolongada de um homem com sua mulher (ou mulheres), contribuía para polarizar sentimentalmente suas relações. Anchieta escreve que

(388) Cardim, pág. 148. — (389) Evreux, pág. 104. — (390) Thevet, *Singularidades*, pág. 216.

(391) Thevet, *Singularidades*, pág. 216. Ver especialmente, Anchieta, *Cartas*, pág. 149. Thevet esclarece que as mulheres grávidas recorriam às práticas abortivas quando abandonavam o marido e conservavam ódio contra ele (cf. Ms. inéd., fôl. 52v.).

seria difícil descobrir a esposa distinguida com o "ânimo marital" do companheiro³⁹². Se se perguntasse isto ao próprio marido, ele não saberia responder; "porque para com todas tiveram o mesmo ânimo" (*ibidem*). Muitas vezes, a esposa preferida não era a primeira, mas a segunda, a terceira ou a última (págs. 452-453). Outras vezes, os maridos gostavam da mais nova e mais bonita, ou então das que eram filhas de algum cacique (pág. 453). O fato de a primeira esposa em geral ser muito velha e estéril, favorecia a seguinte alternativa: as esposas adquiridas depois do primeiro casamento ocupavam um lugar mais importante na vida afetiva do marido (*ibidem*). Contudo, os cônjuges que se conservavam unidos durante toda a vida, revelavam maior "ânimo marital em virtude da longa convivência". Tal circunstância, na realidade, dependia de dois fatores: em primeiro lugar, de um número suficientemente elevado de filhos; em segundo lugar, da incapacidade do marido em obter novas esposas. A monogamia ocasional, entretanto, de qualquer forma estimulava o aumento da afeição do marido pela esposa (págs. 453-454).

As relações entre os filhos e os pais dependiam em grande parte das relações dos pais entre si. O *status* dos vários filhos de um homem com suas diversas mulheres, principalmente, não sofria alterações. Os filhos de todas as esposas eram considerados legítimos e todos recebiam o mesmo tratamento da parte do pai³⁹³. Até certo ponto, esta situação constituía uma consequência do fato de as esposas ocuparem o mesmo *status* na família composta e na comunidade. Todavia, em proporções ainda mais consideráveis, ligava-se à noção tribal de concepção. Isso "porque não atribuíam nada da geração à mãe, antes consideravam que somente o pai é o autor, e que essa substância sendo sua, ele a deve alimentar, sem respeitar uns mais do que os outros" (págs. 933-934). Do ponto de vista da determinação do *status* dos filhos, essa situação apresentava a conveniência de assegurar a todos, indiscriminadamente, idênticas condições de segurança e de estabilidade sociais. Se o *status* dos filhos dependesse, por exemplo, da extensão e do prestígio das parentelas das mães, os membros de um mesmo grupo de *siblings* poderiam ocupar posições socialmente distintas na hierarquia tribal. Desta forma, a unidade e a solidariedade no grupo de

(392) Anchieta, *Cartas*, pág. 452. — (393) Thevet, *Cosmographie*, pág. 933.

irmãos recebiam um sério refôço. Os laços de maior consistência na vinculação deles entre si não eram afetados, ou eram afetados apenas em grau mínimo, pela pluralidade de esposas do pai. Assim, o ideal matrimonial de posse de muitas mulheres ajustava-se ao outro ideal matrimonial de procriação de muitos filhos³⁹⁴.

Em resumo, o casamento avuncular assumia a forma de matrimônio preferencial. Por vários meios, a cultura estimulava os indivíduos a este tipo de enlace matrimonial. O casamento entre primos cruzados também ocorria, mas parece ter alcançado menores proporções, comparado com o primeiro. As regras de fixação da residência variavam de acordo com o *status* dos cônjuges e a posição do marido em relação ao grupo da mulher. Em geral, a mulher passava a morar na casa dos pais do marido, quando se casava com o tio materno ou com um indivíduo a quem fôra presenteada. Nos outros casos, o casamento era precedido pelo noivado. Este incluía a prestação de serviços ao futuro sogro, embora não tivesse ligação com o chamado "preço da noiva". Tinha um caráter probatório e, em algumas situações, seletivo. A compensação pela aquisição da companheira se fazia posteriormente, através da "troca de irmãs" ou da concessão da filha ao tio materno.

Essa forma de compensação mediata e equivalente desempenhava uma função de singular importância no sistema sócio-cultural. Contribuía para manter o equilíbrio interno dos diversos grupos domésticos e das parentelas tradicionalmente ligadas por casamento. Doutro lado, restringia as possibilidades de estender os laços de parentesco por afinidade além de certos limites.

A permanência do marido no grupo dos pais da mulher dependia da extensão e do prestígio de sua própria parentela. Os indivíduos que deviam suceder aos pais na chefia da família grande observavam a matrilocalidade apenas transitariamente. Outros, que não contavam com esses recursos, ficavam obrigados a morar definitivamente com os pais da esposa e a cooperar na subsistência dos mesmos. A desobediência desta regra podia

(394) Cf. Anchieta, *Cartas*, pág. 329; Thevet, *Singularidades*, pág. 216; Pe. Antônio Pires, *Cartas Avulsas*, pág. 279; Montoya, pág. 179. Para exemplificar a extensão do grupo de filhos de um homem, ver também: Abbeville, págs. 96, 101, 102 e 224; Evreux, pág. 110; Thevet, *Cosmographie*, pág. 933. O cacique Amendua, *verbi gratia*, possuía 86 filhos (Thevet, *Cosmographie*, pág. 933).

acarretar a perda da esposa. A situação de um destes indivíduos no grupo dos pais da esposa era singularmente parecida com a dos próprios filhos dos sogros na mocidade. Não era considerado completamente como um "estranho". Várias cerimônias atestam, ao contrário, sua importância. Mas, graças à concepção tribal das obrigações decorrentes do parentesco por afinidade, devia uma série de gentilezas aos parentes da mulher, as quais implicavam freqüentemente um árduo ritmo de vida e sérias privações.

Os enlaces dos prisioneiros com as mulheres Tupinambá são um exemplo de matrilocalidade compulsória. Esses enlaces eram desejados, pois consideravam sumamente honrosos os laços por eles contraídos com os inimigos.

É evidente, por sua vez, que os dados expostos acima permitem concluir que no sistema de parentesco Tupinambá a endogamia tribal se associava à exogamia da família paterna. Entretanto, esta conclusão é pouco significativa, em virtude da impossibilidade de explicar completamente todo o mecanismo através do qual operavam as duas ordens matrimoniais. Por isso, preferi deixar de lado a discussão deste problema. Tenho a impressão, no entanto, baseado nas várias possibilidades de escolha do cônjuge (diferenças quanto à geração e quanto aos laços de parentesco etc.) e de fixação da residência (integração permanente ou transitória na família da mãe da noiva ou na do pai do noivo), que uma ampla esfera do sistema de parentesco Tupinambá permanece desconhecida. Se fôsse possível reconstruir esta zona desconhecida, poder-se-iam fazer explanações categóricas sobre a função das duas ordens matrimoniais e sua forma peculiar de combinação no sistema de parentesco Tupinambá.

O casamento constituía uma instituição social de grande importância para os Tupinambá. Dêle dependia a conservação ou a ampliação das alianças entre as parentelas e a intensificação de laços tradicionais, existentes entre algumas famílias grandes. Por isso, as parentelas interferiam ativamente na escolha dos cônjuges dos seus membros em idade casadoira. Reservavam-se assim amplos direitos sobre os mesmos também após o casamento. Essa interferência, porém, permitia a manifestação livre dos sentimentos pessoais dos pretendentes, pelo menos dentro de certos limites. Por isso, o sucesso de várias uniões era assegurado por meio da afeição recíproca dos cônjuges. Com o casamento, por sua vez, conferiam a estes novos

direitos e deveres, relacionados com o novo *status* adquirido por ambos na comunidade. O reconhecimento da ascensão de *status* processava-se simbolicamente.

A forma principal de obtenção do cônjuge feminino repousava no direito do tio materno de desposar a filha da irmã. Todavia, um indivíduo podia conseguir novas companheiras por meio da troca de filhas, de irmãs ou de esposas. Pelo casamento, o indivíduo podia adquirir direitos sobre a irmã da esposa (poliginia sororal). A viuvez da cunhada, por sua vez, concedia ao irmão do morto a oportunidade de adquirir uma nova mulher (levirato).

O casamento poligâmico ocorria entre os Tupinambá sob a forma de poliginia. Todavia, o aumento do número de esposas dependia da elevação do *status* de um homem, servindo ao mesmo tempo como símbolo social dessa elevação. Por isso, a monogamia ocasional também era freqüente. Vários fatores, de ordem social, econômica, demográfica e fisiológica, porém, estimulavam os homens a contrair novas núpcias após o primeiro casamento.

A consistência dos laços matrimoniais, encarada do ponto de vista da facilidade de dissolução dos mesmos, era muito pequena. Qualquer motivo de dissensão, desde a incompatibilidade de gênios até as aventuras extraconjugais da mulher, conduzia à dissolução dos laços matrimoniais. A iniciativa podia caber a qualquer um dos cônjuges. Não se sabe a quem ficavam pertencendo os filhos do casal. Baseando-me nos princípios de organização da família, suponho que o homem retinha os filhos do sexo masculino, enquanto a mulher conservava em seu poder os filhos do sexo feminino.

As esposas mantinham relações pacíficas entre si, constituindo um grupo congenial. A consciência de ocuparem o mesmo *status* na família composta e na comunidade e a autoridade do marido explicam em grande parte essa situação. Entretanto, algumas fontes revelam a existência de tensões emocionais, que eclodiam esporadicamente sob a forma de ciúmes. As diferenças de idade entre as esposas ou a preferência pessoal do marido por uma delas, dava lugar ao aparecimento de uma favorita.

A autoridade suprema na família cabia ao marido. Todas as esposas submetiam-se igualmente à sua vontade. O homem que se revelasse incapaz de dominar suas mulheres e de manter a ordem no seio da família perdia prestígio e era ridícula-

rizado. Para conseguir ambas as coisas, a cultura concedia-lhe amplos poderes. Mas, ao mesmo tempo, asseguravam-se às mulheres algumas formas de controle do comportamento do marido. Assim, evitava a transformação da grande autoridade de que ele dispunha em uma forma de despotismo doméstico.

Todos os filhos do casal ocupavam o mesmo *status*. A noção tribal de concepção e o fato de a transmissão da posição social fazer-se na linha paterna constituem os principais fatores desta situação. A importância disso, entretanto, está nas consequências de tal princípio: ele assegurava condições uniformes de vida aos membros dos grupos de *siblings*. Por isso, intensificava a solidariedade dos irmãos pertencentes ao mesmo grupo de *siblings*. Além disso, esse princípio conciliava dois ideais básicos dos Tupinambá: dispor de um elevado número de espôsas e ter um extenso grupo de filhos.

6) Comportamento recíproco

A família constituía, entre os Tupinambá, um núcleo de condensação das energias emocionais. O principal característico das relações de um indivíduo com suas espôsas, com seus pais, com seus irmãos, ou com seus filhos consistia na forte tonalidade afetiva das mesmas. Os cônjuges, como foi visto acima, desenvolviam laços profundos de afeição recíproca. Por isso, um autor anônimo observou que os *Potiguar*: “São também muito amigos das mulheres e mui brandos para elas”³⁹⁵. Cardim observa idêntico comportamento entre os Tupinambá, assegurando que estes tratavam muito bem as mulheres. Não batiam nelas e evitavam as disputas domésticas³⁹⁶. Parece que quando um homem desejava castigar sua mulher, normalmente aguardava a celebração de alguma cauinagem. Assegurava-se assim uma justificativa, que seria aceita pela companheira: apresentavam “por desculpa depois o vinho que bebêram e logo ficam amigos como dantes”³⁹⁷.

Os mesmos sentimentos revelavam-se nas relações com os filhos e com os pais. “Temos pais, mães e filhos a quem amamos”, disse a Léry um velho Tupinambá³⁹⁸. Os textos indicam claramente que as mães mostravam maior apego e afeição aos filhos, que os pais. Segundo Abbeville, as mães

(395) Anônimo, *Sumário das Armadas*, etc., pág. 91. — (396) Cardim, pág. 153. — (397) Gabriel Soares, pág. 377. — (398)

Tupinambá “amam seus filhos ternamente, a ponto de jamais perdê-los de vista”³⁹⁹, admitia até ser “impossível dizer a que ponto amam [as mães] seus filhos apaixonadamente” (*ibidem*). Outra fonte afirma a mesma coisa: as “mulheres amam os filhos extraordinariamente”⁴⁰⁰. Dificilmente se encontrará, entretanto, melhor exemplo de condicionamento cultural das relações afetivas das mães com os filhos do que na sociedade Tupinambá. Pois, apesar da consistência emocional dos referidos laços, a mulher que se ligava a um inimigo e tinha filhos desta união, entregava-os ao matador com grande naturalidade. Além disso, participava do repasto coletivo⁴⁰¹. Embora ações como estas sejam racionalmente compreensíveis, quando consideradas em termos da noção de parentesco e de paternidade dos Tupinambá, o exemplo põe em evidência a singularidade e a unilateralidade daquelas relações emocionais. Todavia, algumas mulheres infringiam as normas tribais, e procuravam salvar a vida dos filhos adquiridos nos conúbios com os prisioneiros. Conservavam-no até ficarem “moços grandes”; então podiam escapar com maior facilidade à fúria dos seus inimigos e parentes ao mesmo tempo (págs. 396-397).

O pai também manifestava forte afeição por seus filhos. “Estimam mais fazerem bem aos filhos que a si próprios”⁴⁰²; “os pais não têm coisa que mais amem, que os filhos”⁴⁰³. Contudo, durante muito tempo os filhos dependiam em maior escala de suas mães. Elas nunca abandonavam os filhos, conservando-os “sempre em sua companhia”⁴⁰⁴. Quando bebês, carregavam-nos suspensos ao pescoço, por meio de uma fita de algodão⁴⁰⁵. Os demais deviam acompanhar as mães, sendo os menores conduzidos pela mão⁴⁰⁶. Tratavam cuidadosamente de sua limpeza e de sua alimentação, dando-lhes o próprio leite ou preparando-lhes uma espécie de papa, chamada *manipoi*⁴⁰⁷. Na limpeza dos filhos, usavam uns “pauzinhos em forma de

Léry, pág. 155. — (399) Abbeville, pág. 75. — (400) Cardim, pág. 150.

(401) Gabriel Soares, pág. 396. — (402) Cardim, pág. 150.

(403) Cardim, pág. 274; cf. também: Luís da Grã, *Novas Cartas*, pág. 165; Evreux, pág. 108.

(404) Abbeville, pág. 75. — (405) Abbeville, pág. 224; Cardim, pág. 150; Léry, págs. 107 e 205. — (406) Abbeville, pág. 224.

(407) Abbeville, pág. 224; Cardim, pág. 150; Gabriel Soares, pág. 371; Léry, págs. 205-206; Thevet, *Singularidades*, pág. 255.

pequenas cavilhas", com tanto cuidado "que jamais os vereis emporcalhados" ⁴⁰⁸. Na transmissão de conhecimentos e habilidades, entretanto, a importância do pai ou da mãe dependia do sexo dos filhos. O pai era particularmente importante no adestramento dos filhos do sexo masculino, enquanto ocorria o mesmo com a mãe em relação aos filhos do sexo feminino ⁴⁰⁹. "Aos filhos ensinavam de pequenos a que sejam guerreiros e inclinados a guerras, e para o efeito os adestram no arco e flecha, de modo que, com terem pequeno corpo, são grandes flecheiros, para que os exercitam na caça, e as fêmeas, como lhes a idade dá para isso lugar, servem a seus pais, enquanto não casam" ⁴¹⁰. A mãe ensinava os serviços domésticos às filhas ⁴¹¹. A ação educativa dos pais baseava-se no exemplo: as crianças aprendiam vendo e fazendo. Por isso, procuravam atrair as crianças e os adolescentes à participação ativa dos trabalhos quotidianos. Conseguiram assim perpetuar na lembrança delas as ocorrências mais significativas na vida da tribo ⁴¹². *Thion*, um grande cacique do grupo local do Mearim, fabricava rêdes de algodão. Evreux perguntou-lhe por que se dedicava a tal trabalho e obteve a seguinte resposta: "porque os rapazes observam minhas ações e praticam o que eu faço; se eu ficasse deitado na rede e a fumar, eles não queriam fazer outra coisa: quando me vêem ir para o campo com o machado no ombro e a foice na mão, ou tecer rede, eles se envergonham de nada fazer" ⁴¹³. Os castigos e reprimendas eram desconhecidos. A esse respeito escrevem algumas fontes: "não dão os Tupinambá a seus filhos nenhum castigo, nem os repreendem por coisa que façam" ⁴¹⁴; "nenhum gênero de castigo têm para os filhos", "nem há pai nem mãe que em toda a vida castigue nem toque em filho, tanto os trazem nos olhos" ⁴¹⁵. Este padrão indica a existência de outros meios de controle social, capazes de compelir os filhos a agirem de acordo com as expectativas tribais de comportamento, mas sem perturbar o caráter amistoso das ações do pai ou da mãe.

(408) Léry, pág. 206. — (409) Gabriel Soares, pág. 371.

(410) Brandão, pág. 277; cf. também: Cardim, págs. 274-275; Thevet, *Singularidades*, pág. 255.

(411) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932; Gabriel Soares, pág. 371; Montoya, pág. 111.

(412) Thevet, *Singularidades*, págs. 249, 262 e 314; Evreux, pág. 76. — (413) Evreux, pág. 118. — (414) Gabriel Soares, pág. 371. — (415) Cardim, pág. 274; cf. também Anchieta, pág. 45.

Tais meios de controle social deviam agir com relativa eficiência, pois Abbeville observa que procuravam, sempre ser agradáveis aos pais, respeitando-os bastante ⁴¹⁶. "Em pequenos, escreve Cardim, são obedientíssimos a seus pais e mães, e todos muito amáveis e aprazíveis" (pág. 274). Estas atitudes, parece-me, vinculavam-se também ao lastro emocional que sublinhava as relações dos pais com os filhos. Reciprocamente, estes devotam forte afeição e "grande amor a seus pais" ⁴¹⁷.

Os indivíduos que pertenciam ao mesmo grupo de *siblings* revelavam, do mesmo modo, profundo interesse recíproco. Anchieta informa que os irmãos tinham "muito particular amor [pelas irmãs], como elas também toda a sujeição e amor aos irmãos com toda a honestidade" ⁴¹⁸. Pode-se avaliar a intensidade emotiva destas relações ao se considerar, por exemplo, o comportamento da irmã em algumas situações especiais. Assim, nas cerimônias de renomação as irmãs reais ou classificatórias observavam freqüentemente os ritos a que se submetiam os irmãos. Tosquiavam os cabelos, tingiam-se de genipapo e realizavam suas cauínagens pessoais; algumas chegavam até a praticar as incisões, suavizando as operações dolorosas com o uso de água quente ⁴¹⁹.

As informações disponíveis sugerem que o conteúdo emocional dessas relações se conformava às formas tradicionais de controle social. Por isso, nem estimulava sequer o solapamento das bases mais superficiais da hierarquia existente no grupo doméstico. Quanto ao controle social, Staden deixou uma interessante descrição dos meios usados pelos Tupinambá para intimidar os imaturos. Pela manhã, um dos principais do grupo local percorria todas as malocas, arranhando com um dente de peixe as pernas das crianças. O pai dizia-lhes, então, quando peraltas: "ele voltará!" "Assim procuravam fazer calar as crianças" ⁴²⁰. Todavia, mais importante é o tipo de comportamento desenvolvido pelos indivíduos, em virtude de pertencerem à mesma parentela. A família tornava-se coletivamente responsável pelos atos de qualquer um de seus membros. Se um indivíduo cometia uma ação delituosa, cabia à família a

— (416) Abbeville, pág. 224. — (417) Abbeville, pág. 224; Evreux, pág. 108. — (418) Anchieta, *Cartas*, pág. 329. — (419) Gabriel Soares, págs. 394-395.

(420) Staden, pág. 172.

iniciativa da punição. Se esta não fôsse tomada, a família assumia publicamente a responsabilidade da ocorrência e a revindita devia ser dirigida contra ela. O caso discutido acima, sobre o rapto de uma jovem Tupinambá na Bahia, é muito significativo nesse sentido. A família do raptor sancionou o comportamento dêle; em consequência, as represálias do grupo do pai da môça atingiram tôda a parentela do raptor e mais os grupos que se declararam solidários com ela. De acôrdo com as normas tribais, a família do raptor devia devolver a môça a seus pais. Se tivesse feito isso, o equilíbrio seria restabelecido sem tais resultados. Outro exemplo refere-se aos Tupinambá do Maranhão. O pajé *Capitão* estava preparando um movimento xenófobo e messiânico contra os franceses. *Cão Grande*, irmão do pajé, expôs a situação aos franceses e ofereceu-se para ir prendê-lo pessoalmente⁴²¹. Dêsse modo, a família do pajé *Capitão* repelia a responsabilidade por seus atos. Anchieta descreve a punição da mãe pelo próprio filho, entre os Tupi, em consequência do derramamento de sangue com êxito fatal. Dois irmãos brigaram e um feriu gravemente o outro. A mãe, já catecúmena, brigou com a nora, pensando ser ela a causa da briga. Um jovem do grupo local, procurando acalmá-las, interpôs-se entre ambas. A velha, então, enfiou duas flechas no seu estômago e o rapaz morreu⁴²². Depois disso, a velha tomou um tição na mão e fugiu. Logo após voltou, porém, dizendo a seus filhos que a matassem logo, não a deixando muito tempo triste (*ibidem*). “Ao dia seguinte seu filho mais velho que tinha ferido ao outro, fêz uma cova para enterrar o morto, e tomando sua mãe pela mão, lhe deitou uma corda no pescoço, e a enforcou, a enterrou, e pôs em cima dela ao que ela tinha morto” (*ibidem*). Os parentes assistiam à cena impassíveis, “porque assim soem vingar os semelhantes homicídios, porque não façam guerra os parentes do morto, e se comam uns aos outros” (*ibidem*). Gandavo também informa que a família do homicida tomava a iniciativa da punição, quando queria evitar as consequências sangrentas da *vendetta*: “quando tal caso acontece de um matar a outro, os mesmos parentes do matador fazem justiça dêle e logo à vista de todos o afogam”⁴²³. Isso satisfazia os parentes do morto,

(421) Evreux, págs. 86-98. — (422) Anchieta, *Cartas*, pág. 100.

(423) Gandavo, pág. 118.

conservando-se assim a amizade e a aliança recíproca existentes anteriormente entre as duas parentelas (*ibidem*). Como a disposição é apenas costumeira, explica, muitos não respeitam tais normas de comportamento. Daí a fragmentação dos grupos locais e a guerra sistemática entre as parentelas envolvidas nos incidentes (*ibidem*). Mas a família funcionava ao mesmo tempo como unidade defensiva. Já foi citado o caso do cacique *Uyrapyan*, que deixou de punir o adultério da espôsa “visto os muitos parentes que ela tinha”⁴²⁴. A família constituía uma unidade ofensiva e defensiva, “em qualquer parte em que vivem”⁴²⁵. Nos exemplos utilizados acima, verifica-se como as famílias dos ofendidos interferiam em seu favor ou em sua vingança. Segundo algumas fontes, a família do ofendido tinha o mesmo direito de intervir diretamente na punição do ofensor. “Se acontece brigarem dois indivíduos (o que é tão raro que durante minha permanência de quase um ano entre eles só me foi dado presenciar duas vêzes) não procuram os outros separá-los ou aapaziguá-los; deixam-nos até se furarem os olhos mutuamente sem dar palavra. Entretanto se um dêles é ferido prendem o ofensor que recebe dos parentes próximos do ofendido ofensa igual e no mesmo lugar do corpo; e ocorrendo morrer a vítima, os parentes do defunto tiram a vida ao assassino. Em resumo, é vida por vida, olho por olho, dente por dente...”⁴²⁶. Os *Papanaz*, segundo Gabriel Soares, concediam o direito da represália aos parentes do ofendido. Quando um *Papanaz* matava outro da mesma geração, em uma briga ou acidentalmente, os seus parentes eram obrigados a entregá-lo à família do morto. As duas famílias reuniam-se e os parentes do morto afogavam o culpado. “E todos nestes ajuntamentos fazem grande pranto, comendo e bebendo todos juntos por muitos dias, e assim ficam todos amigos”⁴²⁷. Se o matador fugisse, sua família precisava substituí-lo por um equivalente — seu filho ou sua filha. Na falta dêstes, por um irmão ou o parente mais próximo. Nesses casos, não matavam os substitutos do matador. Ele ficava cativo do parente mais próximo do morto (*ibidem*). Em suma, os laços emocionais existentes na família normalmente não interferiam nas formas de contrôle social. Ao contrário, através da intensificação da solidariedade nos

(424) Evreux, pág. 104. — (425) Gabriel Soares, pág. 375; cf. também Thevet, *Singularidades*, pág. 249. — (426) Léry, pág. 208. — (427) Gabriel Soares, pág. 84.

grupos de parentes consanguíneos, as formas de controle social consolidavam aqueles laços emocionais, na base dos direitos e das obrigações tradicionalmente relacionados a cada situação em que se viam envolvidos.

Na família, como já foi indicado, a autoridade suprema concentrava-se nas mãos do pai e da mãe, sendo esta mais importante quando se tratava de filhos do sexo feminino. Mas, além disso, as relações dos parentes na família grande refletiam largamente outros princípios de organização. Os irmãos, por exemplo, depois dos pais tinham "grandíssimo poder sobre as irmãs" e elas revelavam, "com toda a honestidade", "toda a sujeição" aos irmãos⁴²⁸. O "irmão mais velho" devia substituir, mais tarde, o chefe da família. Por isso, quando o pai morresse, tornava-se "a cumeeira da casa e da família"⁴²⁹. Se morresse também ele, o sucessor seria então o "irmão mais novo" (*ibidem*). Gabriel Soares informa que a sucessão do principal também podia caber ao irmão ou parente mais próximo do morto⁴³⁰. Algumas fontes informam que os pais davam preferência aos filhos do sexo feminino, através dos quais conseguiam alargar as alianças de parentesco e aumentar o seu grupo de guerreiros⁴³¹. Outras, porém, insistem no aspecto contrário. Os pais dispensariam mais carinhos e demonstrariam mais amor pelos filhos do sexo masculino. As filhas não receberiam tratamento equivalente, mas inferior⁴³². "Os filhos varões são mais estimados do que as fêmeas por causa da guerra, pois entre os selvagens só os homens combatem e só a eles cabe a vingança contra o inimigo"⁴³³. Pode-se perceber melhor as gradações da hierarquia na família em algumas cerimônias, como a de *tirar o dó*, por exemplo. As cerimônias mais importantes pertenciam ao cônjuge sobrevivente. Em seguida, vinham as cerimônias dos demais parentes do morto: os irmãos, os filhos, o pai e a mãe⁴³⁴. Provavelmente esta ordem, fornecida por Gabriel Soares, correspondia ao maior ou menor grau de aproximação dos parentes entre si.

Verifica-se, portanto, que as relações genealógicas reais e o parentesco por afinidade eram de grande importância no

(428) Anchieta, *Cartas*, págs. 329 e 452. — (429) Evreux, pág. 140; cf. também Gabriel Soares, pág. 403. — (430) Gabriel Soares, pág. 403. — (431) Ver, por exemplo, Gabriel Soares, pág. 367 e Anchieta, *Cartas*, pág. 329. — (432) Evreux, pág. 135. — (433) Léry, pág. 206. — (434) Gabriel Soares, pág. 404.

comportamento dos Tupinambá. O grau de intimidade, de simpatia ou de respeito revelado no tratamento recíproco dos membros de uma mesma família dependia grandemente do reconhecimento dessas relações. Dois princípios fundamentais — relativos ao sexo e à idade — intervinham implicitamente, dando um caráter especial a tais relações e provocando uma diferenciação nítida no grupo de *siblings*. A mulher subordinava-se ao marido, as irmãs subordinavam-se aos irmãos e ambos subordinavam-se aos pais. No grupo de *siblings*, além da subordinação das irmãs aos irmãos, ocorria uma distinção dos irmãos e das irmãs entre si, baseada na idade. Normalmente, tais distinções simbolizavam aumento de autoridade, pois este princípio recebia extensa aplicação na sociedade Tupinambá.

Em resumo, a família constituía um núcleo de condensação dos sentimentos afetivos e das energias morais, entre os Tupinambá. As vinculações de pais e filhos e as destes entre si podem ser qualificadas com designativos como: "amor paterno", "amor materno", "amor filial", "amor fraternal", de acordo com as descrições dos autores quinhentistas e seiscentistas. A importância de cada membro da família em relação aos outros variava regularmente. Em geral, todos dependiam da mãe até sete ou oito anos. Nesta idade, acentuava-se o grau de dependência da filha em relação à mãe, enquanto o filho passava a depender de modo crescente do seu pai. As apreciações sobre o sexo predileto são pouco seguras, mas é muito provável que os filhos de sexo masculino tinham certa preferência, revelada, inclusive, no tratamento diferencial dispensado pelos pais. No interior da família Tupinambá existia uma pronunciada gradação dos parentes, através da qual os pais representavam as autoridades supremas, cabendo ao homem a primazia absoluta. Quanto aos filhos, os irmãos dispunham de grande autoridade em relação às irmãs e, dentro de cada subgrupo, os irmãos mais velhos deviam ser obedecidos e respeitados pelos mais novos.

A família funcionava como uma unidade ofensiva e defensiva, assumindo coletivamente a responsabilidade pelas ações de seus membros. À medida que ela conseguia impor a estes o sistema tradicional de direitos e deveres, contribuía fortemente para a conservação da unidade dos grupos locais e dos laços mais amplos de coesão tribal. Por isso, as formas de controle social normalmente não eram solapadas pelo con-

teúdo emocional das relações dos indivíduos ligados entre si por vínculos estreitos de parentesco consanguíneo e afim. Ao contrário, a observância das mesmas, do que se pode concluir pelos relatos históricos, criava condições propícias à intensificação dos laços de afeição recíproca e de solidariedade no seio da família.

CAPÍTULO IV

AS CATEGORIAS DE IDADE

ÊSTE capítulo é dedicado ao estudo dos agrupamentos constituídos por indivíduos que tinham em comum certos atributos naturais, especificados culturalmente pelos Tupinambá em termos de sexo e idade. Tais agrupamentos distribuíam-se na base do reconhecimento social do desenvolvimento biológico, separando nitidamente os homens das mulheres quanto à atribuição dos direitos e deveres de cada pessoa na vida tribal. Processava-se, assim, uma gradação dos diversos agrupamentos. A passagem de um indivíduo de um agrupamento a outro afetava o equilíbrio do sistema de relações sociais e provocava profundas modificações na personalidade do indivíduo em questão. Por isso, designo êsses agrupamentos com a expressão "categoria de idade", de preferência a outros conceitos ("classes de idade", "camadas de idade", "divisões de idade" etc.), largamente empregados por vários etnólogos.

Quando se consideram as diversas categorias de idade na forma de seqüência real, obtida através do seccionamento longitudinal da vida de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos, obtém-se o que alguns etnólogos designam com a expressão *ciclo de vida*. Neste trabalho evitei o emprêgo dêste conceito, em virtude de sua forte conotação naturalista. É claro que o etnólogo, no estudo das categorias de idade, precisa reportar-se continuamente ao processo de desenvolvimento biológico. Contudo, o que caracteriza o ponto de vista, sob o qual o etnólogo encara a questão, é o fato de procurar extrair da seriação real dos estágios um esquema particular, cuja validade não depende diretamente, pelo menos, da coincidência com o esquema geral fornecido pelo crescimento vegetativo. Ao contrário, é preciso que represente objetivamente como o povo estu-

dados conseguiu resolver os problemas envolvidos pelo ajustamento do organismo humano ao meio social ambiente. Por isso, escreve Malinowski: "a função dos grupos de idade consiste na coordenação dos característicos fisiológicos e anômicos, como eles se desenvolvem no processo de crescimento, e sua transformação em categorias culturais"¹. Embora esta definição seja demasiado ampla, ela exprime muito bem o ângulo de visão do etnólogo. Como se pode concluir da análise da sociedade Trobriand, feita pelo mesmo autor², os vários estágios da vida de um grupo de indivíduos são mais importantes na emergência dos tipos aprovados de comportamento, do que como expressão exclusiva de um processo de desenvolvimento orgânico. Os resultados das pesquisas de Margaret Mead permitiram-lhe afirmar, inclusive, que a *natureza humana* "é extraordinariamente adaptável", sendo que "os ritmos culturais são mais fortes e mais coercitivos do que os fisiológicos, envolvendo-os e alterando-os"; e que "o caráter humano edifica-se sobre uma base biológica capaz de enorme diversificação, em função dos padrões sociais"³. O desenvolvimento biológico, entretanto, fornece à sociedade, em virtude de sua regularidade, um seguro ponto de referência na atribuição de *status* aos indivíduos. Por isso, escreve Linton: "todos os indivíduos atravessam o mesmo ciclo de crescimento, maturidade e declínio, sendo possível predizer o *status* cuja ocupação será determinada pela idade e fazer com exatidão o adestramento correspondente"⁴. Neste caso, parece-me que o emprêgo de

(1) B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture*, op. cit., pág. 116.

(2) Cf. B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia*, pág. 59 e segs.

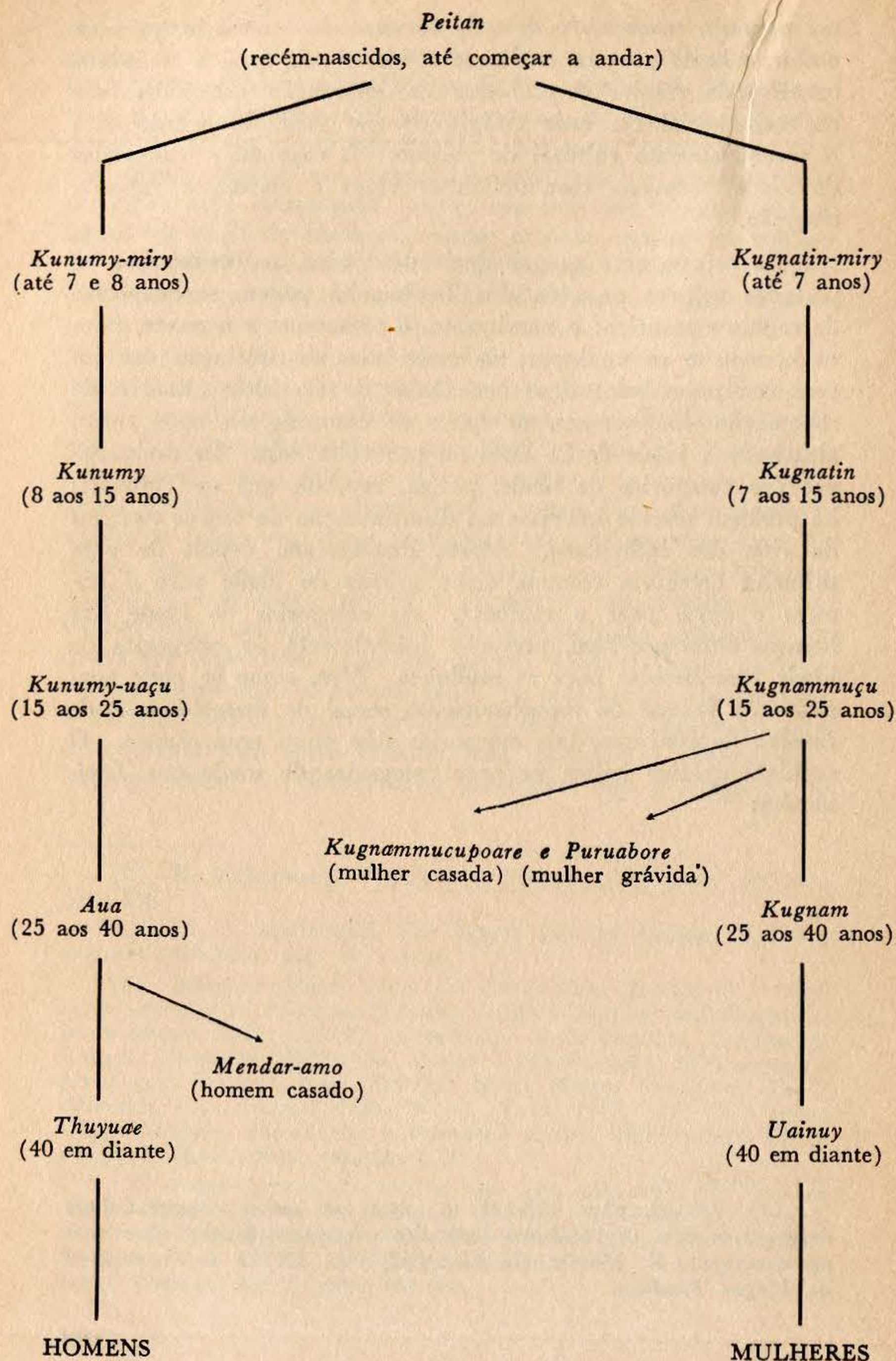
(3) Margaret Mead, *From the South Seas, Studies of Adolescence and Sex in Primitive Societies*, William Morrow and Company, Nova Iorque, 1939, pág. X; cf. também: Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin Co., Boston e Nova Iorque, 1934, especialmente págs. 24-30 e págs. 233-236; Henri Piéron, *Psychologie Expérimentale*, Lib. Armand Colin, 5ª ed., Paris, 1942, pág. 39 e segs.; Otto Klineberg, *Introdução à Psicologia Social*, Universidade de S. Paulo, S. Paulo, 1946, capítulo VIII.

(4) Ralph Linton, *O homem*, op. cit., pág. 136; cf. também Abram Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society*, Columbia University Press, 1945, pág. 102; Robert Lowie, *Traité de Sociologie Primitive*, caps. IX-XI; idem, "Age Societies", in *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. I, págs. 482-583.

um conceito como *ciclo de vida* torna-se desnecessário, pois ao etnólogo basta pôr em evidência a forma pela qual a sociedade considerada resolve o problema da integração dos indivíduos ao meio social em cada estágio de sua vida, de acordo com o reconhecimento cultural do mesmo. A expressão "categorias de idade" exprime com suficiente vigor e clareza a referida situação.

De acordo com as principais descrições, parece-me que os períodos críticos na vida dos Tupinambá podem ser expostos da seguinte maneira: o nascimento, o casamento e a morte, para os homens e as mulheres; as cerimônias de iniciação das jovens, na puberdade; e as cerimônias de sacrifício ritual e de renomação dos homens, as quais se consumavam após terem alcançado a idade de 25 anos ou por volta dela. Os designativos das categorias de idade, porém, revelam que os Tupinambá punham grande interesse na discriminação de outros estágios da vida dos indivíduos. Assim, distinguiam, depois de uma primeira categoria comum, cinco grupos de idade para o homem e cinco para a mulher⁵. As categorias de idade dos homens correspondiam, portanto, formalmente, às categorias de idade reconhecidas para as mulheres. Mas, como se pode concluir das formas de reconhecimento social da maturidade e de escolha de cônjuges, tais categorias não eram equivalentes. O seguinte gráfico indica as onze categorias de idade dos Tupinambá:

(5) Evreux, págs. 128-139; o leitor que quiser comparar êsses designativos com os vocábulos indicados por outras fontes, deve usar principalmente E. Moraes (in Marcgraf, cap. IX) e o *Vocabulário na Língua Brasileira*.



Peitan significava menino (ou menina) "saído do ventre de sua mãe"⁶. Como foi visto acima, o recém-nascido representava um perigo potencial para o pai e para o grupo. Tais perigos eram neutralizados por meio dos ritos de nascimento, através dos quais também transmitiam ao recém-nascido as qualidades básicas de um Tupinambá. Pode-se dizer com segurança que o "nascimento" do menino, como *ser social*, processava-se propriamente durante estas cerimônias. Assim, eram removidas as comoções causadas pelo aparecimento de um novo membro-potencial da comunidade e era assegurado o equilíbrio do sistema de relações sociais da mesma, com o reconhecimento da paternidade e a adoção do recém-nascido pelo grupo do pai⁷.

Do ponto de vista do tratamento dispensado aos membros desta categoria de idade, deve-se considerar a dependência estrita em que ficavam, em relação à mãe. Esta representava a principal fonte de conforto, de alimentos e de segurança dos recém-nascidos. Ao mesmo tempo, constituía a primeira mentora de vários adestramentos importantes. O menino "é afagado, pensado, aquecido, bem tratado, nem confiado aos cuidados de alguma ama, e sim apenas lavado em algum riacho ou nalguma vasilha com água, deitado numa rêdezinha de algodão, com todos os seus membros em plena liberdade, nu inteiramente, tendo por único alimento o leite de sua mãe, e grãos de milho assados, mastigados por ela até ficarem reduzidos à farinha, amassados com saliva em forma de caldo, e postos em sua boquinha como costumam fazer os pássaros com a sua prole, isto é, passando de bôca para bôca"⁸. O mesmo tratamento dispensavam as mães aos filhos do sexo feminino (pág. 135). Quando estava um pouco mais crescido, o menino ria e brincava no colo da mãe. Então, passava a receber o alimento de outra forma. A mãe depositava a comida mastigada no concavo de sua mão e ele próprio devia dirigi-la à bôca. Satisfazendo-se completamente, jogava fora o resto da comida. A mãe, por sua vez, não estimulava o apetite da criança. Limitava-se a atender as solicitações da criança: deixava-a comer enquanto tivesse fome e dava-lhe os seios quando ela pedia leite, por meio de gestos (pág. 128).

(6) Evreux, págs. 128 e 135. — (7) Cf. acima, págs. 172-189 e 191-192. — (8) Evreux, pág. 128.

Segundo Evreux, desde criança acostumavam-se os Tupinambá a guardar “respeito” aos pais. As mães sentavam-se em lugares de onde pudessem ser vistas. Isso bastava para não chorarem. Se por acaso os pais estivessem trabalhando nas roças, as crianças ficavam sentadas em montículos de areia ou de terra, recebendo sol no rosto e em todo o corpo (pág. 129).

Kunumy-miry e *Kugnatin-miry* são traduzidos por Evreux como “rapazinho” e “rapariguinha”, respectivamente. Estas categorias abrangiam as crianças quando elas começavam a andar sòzinhas. Neste período, os meninos ainda dependem diretamente de sua mãe, não se separando dela. Ao contrário, não podem acompanhar o pai. Quanto à alimentação, tinham a liberdade de mamar enquanto quisessem. Aos poucos, porém, habituavam-se a comer as “comidas grosseiras, como os grandes e adultos” (*ibidem*). Recebiam dos pais arcos e flechas “proporcionais às suas forças” e formavam, com outras crianças da mesma idade, grupos infantis. A principal finalidade destes grupos consistia no adestramento dos meninos no uso do arco e da flecha, por meios informais. Eles próprios obtinham algumas cabaças e treinavam nelas as suas pontarias, “exercitando assim bem cedo os seus braços” (*ibidem*). Esses grupos tinham também outras finalidades recreativas. Cardim, pelo menos, informa que os meninos tinham os seus folguedos, “muito vários e graciosos, em os quais arremedam muitos gêneros de pássaros”⁹. Revelavam “muita quietação e amizade” nos jogos, evidenciando grande respeito mútuo. Cardim assegura que nunca ouviu xingações entre eles, nem jogos de pulha, “nem chamarem nomes aos pais e mães” (*ibidem*); e que raramente brigavam nos jogos (*ibidem*). As danças e os cantos eram as danças e os cantos dos próprios adultos; aprendiam os mesmos ainda pequeninos, cabendo as tarefas de adestramento aos próprios pais (pág. 154).

Nas relações com os adultos em geral e com os próprios pais manifestavam profundo respeito, embora não recebessem castigos de nenhuma espécie pelas faltas cometidas¹⁰. Se os filhos morriam nesta idade, os pais demonstravam grande pesar. Constantemente eram evocados em cerimônias de lamentações, nas quais os pais os lamentavam e lastimavam a sua morte. A criança morta com esta idade era chamada *Ykunirmee-seon*

(9) Cardim, págs. 154 e 274. — (10) Evreux, pág. 129.

(“o menino morto na infância”) (pág. 130). Segundo Evreux, encontravam-se comumente mulheres lamentando a sorte de seus filhos desta idade, tanto na roça como na mata (*ibidem*).

Quanto às meninas, Evreux informa o seguinte: “reside com sua mãe, mama mais um ano do que os rapazes... embora comam bem, falem e corram como as outras” (pág. 135). Também se reuniam constituindo grupos infantis de meninas. Como acontecia em relação aos meninos, o jogo desempenhava uma função educativa de grande importância em seu adestramento. Algumas ainda ajudavam as mães na fiação de algodão. Faziam “uma espécie de rêdezinha como costumam por brinque-do”, ou amassavam “o barro com que imitam as mais hábeis no fabrico de potes e panelas” (*ibidem*). Já se patenteavam, contudo, as preferências dos pais, sob forma de tratamento diferencial. Os pais dispensavam maiores carinhos aos filhos, que às filhas (*ibidem*).

Neste período realizava-se ainda uma cerimônia de relativa importância na vida dos meninos. Tratava-se da perfuração dos lábios, levada a efeito quando a criança tinha de 4 a 6 anos¹¹. Os adultos organizavam uma grande cauinagem da qual participavam os parentes da criança e os moradores dos grupos locais circunvizinhos (*ibidem*). Somente depois de dançarem durante três dias consecutivos é que chamavam o menino. Então “dizem-lhe que lhe vão furar o lábio para que se torne um guerreiro valente e prestigiado” (*ibidem*). A criança apresentava espontaneamente o lábio, “com satisfação e decisão”. O índio encarregado da perfuração “atravessa-o com um osso pontiagudo fazendo um grande buraco”¹². O menino colocava-se, pela primeira vez em sua vida, sob o campo de observação direta e de avaliação dos adultos. As atitudes da criança eram minuciosamente analisadas, servindo como índices de seu comportamento posterior. Se chorasse, inferiam que seria um covarde, não prestando para nada; se suportasse a dor, “como ocorre comumente”, tiravam daí um bom augúrio, afirmando que o menino se tornaria mais tarde um bravo e grande guerreiro¹³. As cerimônias de perfuração do lábio tinham, inclusive, certa importância para o pai do menino. Pois ele,

(11) Abbeville, pág. 214. — (12) Abbeville, pág. 214; cf. tb. Staden, pág. 168.

(13) Abbeville, pág. 214; sobre a perfuração do lábio, cf. também: A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, pág. 105.

nessas ocasiões, ornamentava-se como nos dias das solenidades tribais mais significativas¹⁴.

Kunumy significava mocidade, enquanto *Kugnatin* é traduzido por Evreux como "rapariga"¹⁵. Abrangia os indivíduos cuja idade variava de 8 a 15 anos, para os homens, e de 7 a 15 anos, para as mulheres; terminava, portanto, com a puberdade. Os *kunumys*, ou rapazes, não ficavam mais em casa. Também não dependiam mais diretamente de suas mães, passando a andar sem elas. Nesta idade, começavam a acompanhar os pais, tomando parte de seu trabalho e aprendendo com eles os conhecimentos necessários à sua vida social (pág. 130). "Empregam-se em buscar comida para a família, vão às matas caçar aves, e ao mar flechar peixes e admira ver a indústria com que flecham às vezes dois a três peixes juntos, ou agarram em linha feita de *tucum* ou em *pussars*, espécie de rede de pescar, que enchem de ostras e outros mariscos, e levam para casa. Não se lhes manda fazer isto, porém eles o fazem por instinto próprio, como dever de sua idade, e já feito também por seus antepassados" (*ibidem*). O indivíduo tornava-se, pois, uma unidade econômica, produzindo em proporções equivalentes à sua idade e à sua capacidade de trabalho (*ibidem*). Com exceção da transferência dos principais laços de dependência da mãe para o pai, não se consumava nenhuma mudança importante na vida do rapaz. O pai se tornava o modelo do filho, e seu mestre por excelência, adestrando-o e preparando-o para a vida de adulto¹⁶. Por isso, esta fase não tinha, na vida de um homem, nenhum significado crítico. Ao contrário, as cerimônias de iniciação processavam-se muito depois¹⁷.

As meninas nesta fase passavam a depender de modo mais estreito de suas mães. Como os pais em relação aos filhos, as mães tornavam-se ao mesmo tempo mestras e modelos das filhas¹⁸. Com elas aprendiam as meninas a fiar algodão, a enodar rês, a trabalhar em embiras, a semear e plantar nas

(14) Cf. Abbeville, pág. 218. — (15) Evreux, págs. 130 e 135.

(16) Evreux, págs. 118 e 130; Gabriel Soares, págs. 371 e 373; Thevet, *Singularidades*, pág. 244.

(17) Sobre a inexistência de cerimônias de iniciação dos rapazes neste período, ver A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, pág. 105.

(18) Gabriel Soares, pág. 371; Evreux, pág. 136; Montoya, pág. 111.

roças, a fabricar farinhas, a fazer vinhos, e a preparar comidas e alimentos¹⁹. Nas reuniões de que também participavam os homens, guardavam absoluto silêncio. De modo geral, falavam muito pouco, a menos que estivessem em companhia de pessoas do mesmo sexo e idade (*ibidem*). As mulheres submetiam-se às cerimônias de iniciação e perdiam a virgindade (via de regra em aventuras pré-nupciais, como foi exposto), enquanto pertenciam a esta categoria de idade. Por isso, esta era a fase essencialmente crítica na vida da mulher Tupinambá.

A iniciação das meninas púberes começava assim que aparecia o primeiro eflúvio menstrual²⁰, designado com o nome *nhemôdigara*²¹. As raparigas revelavam grande temor antes de se submeterem aos rituais consagrados; mas depois suportavam com relativa firmeza as provações estipuladas pela tradição tribal²². "Porque, escreve Thevet, além de lhes cortarem os cabelos com um dente de peixe, que corta assim assim, o mais perto da testa possível (alguns queimam-nos, quando não podem recorrer a êsse bom trinchante), colocavam-nas sobre uma pedra lisa... e lhes retalhavam a pele com a metade de um dente de animal, das espáduas até as nádegas, fazendo uma cruz oblíqua ao longo das costas, com certos talhos, a uma mais, a outra menos, de acordo com a robustez, a sensibilidade ou insensibilidade delas; de modo que o sangue corre de tôdas as partes" (págs. 107-108).

Tais operações eram muito dolorosas e as pacientes gritavam de dor (pág. 108). Em seguida, esfregavam o corpo da iniciada com uma substância cinzenta, de modo a deixar indelével aquelas marcas. Então, ligavam o braço e o corpo dela com fios de algodão e colocavam em seu colo dentes de capivara. Esta oferta ritual tinha uma finalidade mágica, pois os Tupinambá visavam, com isso, tornar os dentes da môça suficientemente fortes para que ela pudesse mastigar com eficiência as raízes do cauim. Doutro lado, acreditavam que a preparação da môça, na forma descrita acima, era necessária. Caso contrário, seu ventre se constrangeria e as crianças seriam

(19) Evreux, pág. 136.

(20) Nesta parte do trabalho, uso o material fornecido por: Montoya, pág. 111; Thevet, *Cosmographie*, págs. 946-947 (apud A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, págs. 107-110).

(21) *Vocabulário na Língua Brasileira*, pág. 167; Thevet con-signa *quiounduar* (*loc. cit.*).

(22) Thevet, *apud* Métraux, *op. cit.*, pág. 107.

afetadas por essa condição²³. Thevet informa que a reclusão se processava depois disto. A iniciada deitava-se numa rede velha, permanecendo nela durante três dias, nos quais guardava completa abstenção alimentar, sem comer nem beber nada. Enrolava-se de tal modo na rede, que ninguém a via (*ibidem*). As informações de Montoya confirmam a descrição de Thevet: "As raparigas, quando chega o tempo da menstruação, elas deitam imediatamente, nas suas redes as envolvem e costuram realmente como fariam com um defunto em sua mortalha, e deixam unicamente de costurar para o lado da boca para que elas possam respirar". Todavia, parece que os Guaraní lhes davam algum alimento: "aos bocadinhos só dão-lhe de comer cada dia, e assim tratam-na durante dois ou três dias"²⁴. Após o período de reclusão, a môça descia da rede, pisando, porém, na mesma pedra em que fôra preparada. Assim, não pisava diretamente na terra. Se tivesse premência de fazer qualquer necessidade fisiológica, a mãe, ou alguma das tias ou a avó, levava-a fora, com um carvão aceso e um pouco de algodão numa panela. Estas precauções também tinham finalidades mágicas. Com o referido aparato, os Tupinambá acreditavam impedir a entrada de qualquer coisa má (*Maé*), por alguma parte secreta do corpo da iniciada. Voltavam imediatamente para o seu leito e então passavam a receber certos alimentos: farinhas e algumas raízes cozidas em água²⁵. Ficavam assim até a segunda menstruação, um mês depois, mais ou menos. Esta segunda menstruação era designada com o nome *Jeporeipo-ca*²⁶. Neste período, retalhavam-nas no peito e no ventre, tanto quanto nas costas, sem deixar as nádegas intactas²⁷. No mês seguinte a abstinência era relaxada. Contudo, as iniciadas não conversavam com suas companheiras, nem faziam nenhum trabalho hortícola. Conservavam-se na rede, desfiando e tecendo algodão (*ibidem*). No terceiro mês, após serem tingidas com tintura de genipapo, já podiam dedicar-se aos trabalhos hortícolas (*ibidem*). Parece que intensificavam o adestramento da jovem, nesta fase das cerimônias. Montoya, pelo menos, in-

(23) Thevet, *apud* Métraux, *op. cit.*, pág. 108. — (24) Montoya, pág. 111. — (25) Thevet, *apud* Métraux, *op. cit.*, págs. 108-109.

(26) *Vocabulário na Língua Brasileira*, pág. 167; Thevet fornece o termo *pororoipok* (*loc. cit.*).

(27) Thevet, *apud* Métraux, pág. 109.

forma que as iniciadas eram entregues às mulheres adultas, as quais as obrigavam a trabalhar até o extenuamento. Os erros eram punidos com castigos severos e as jovens deviam aprender a adquirir por si mesmas tôdas as coisas necessárias em um lar²⁸. Tornavam-se, em suma, boas "donas de casa"; aí diziam as industriadoras: "agora sim está bem, pode ser dada a um homem" (pág. 113).

A descrição, por mais incompleta que possa parecer, revela que a iniciação das mulheres entre os Tupinambá implicava a observância de ritos de morte, e de renascimento. As palavras com que Montoya exprimiu a situação são muito felizes, graças à expressividade das mesmas. Nas fases iniciais das cerimônias tratavam a môça como se fôsse um defunto; depois, entretanto, encaravam-na como um ente nôvo, dotado de qualidades e capacidades especiais. Isto é, a môça perdia os antigos atributos e adquiria outros novos, sendo essa transformação marcada pelo reconhecimento social de sua maturidade biológica e pela atribuição de um *status* diferente na comunidade. Por isso, a iniciação envolvia perigos reais para a iniciada, e constituía um acontecimento importante, tanto para ela, como para a comunidade. Os perigos consistiam em forças sobrenaturais negativas e na possibilidade de desenvolvimento anormal da mulher (dentes fracos, ventre contrito etc.). Por meio de práticas mágicas e de ofertas cerimoniais, a comunidade conseguia evitar tais perigos, que posteriormente seriam fatores de perturbação do ritmo normal da vida tribal. A importância social do acontecimento pode ser avaliada pelo interesse revelado pelos demais membros do grupo local. Êstes celebravam-no com uma cauinagem especial, segundo Thevet²⁹. De fato, o interesse justificava-se plenamente, pois o grupo local ganhava mais uma mulher. Depois da iniciação, as jovens podiam entreter aventuras amorosas e contrair matrimônio. Em todo caso, parece que o casamento só era possível após certo tempo: quando os cabelos tivessem crescido pelo menos até as espáduas³⁰.

O *Kunumy Uaçu* é traduzido por Evreux como mancebo; "abrange, escreve, a idade de 15 a 25 anos, por nós chamada *adolescência*"³¹. Nesta idade os rapazes, comparados com os

(28) Montoya, pág. 111.

(29) *Apud* A. Métraux, *op. cit.*, pág. 110; cf. também Cardim, pág. 144. — (30) Thevet, *apud* Métraux, pág. 110. — (31) Evreux, pág. 131.

componentes da categoria anterior, “têm outro modo de vida, entregam-se com todo esforço ao trabalho, acostumam-se a remar, e por isso são escolhidos para tripularem as canoas quando vão à guerra” (*ibidem*). Os moços fabricavam flechas, caçavam com os cães, flechavam e arpoavam peixes grandes. Mas ainda não usavam os *Karacóbes*, estojos penianos feitos de pano. Nesta idade, a matéria-prima do estôjo peniano era a fôlha da palmeira (*ibidem*). Frequentavam a *Casa Grande*, onde ouviam os velhos e deviam servi-los; na *Casa Grande* também podiam dividir, se quisessem, as coisas de sua propriedade com os mais velhos (*ibidem*). Na vida de um Tupinambá, êste era o período em que mais ajudavam os pais. Os produtos de suas atividades eram totalmente entregues aos progenitores. Por isso, a morte de um *Kunumy Uaçu* era muito lamentada pelos pais. Quando um dêles morria diziam: *Ykunumy-Uaçu-remee-seon* (“mancebo morto em sua adolescência”) ³².

A *Kugnammuçu* era uma “môça ou mulher completa” (pág. 136). Trabalhava intensamente no grupo familiar, auxiliando sua mãe nos serviços domésticos. Logo recebia proposta de casamento e passava a ser chamada *Kugnammucupoare* (“mulher casada ou no vigor da idade”). Assim que se casava, transferia para o marido as obrigações domésticas. Transportava os utensílios necessários à preparação da comida quando não a própria comida e os víveres necessários, em se tratando de grandes jornadas. O aumento do número de espôsas do marido podia, contudo, suavizar bastante a dureza da vida das mulheres casadas (págs. 136-137). Se por acaso uma *Kugnammucupoare* engravidava, empregavam outro termo para designá-la; então passavam a tratá-la como *puruabore*, isto é, “mulher prenhe” (pág. 137). Continuava, porém, suas atividades normais, apesar de ficar muito volumosa, como observa Evreux (*ibidem*). O seu ritmo de vida conservava-se o mesmo. Após o parto participava com o marido de algumas cerimônias dos ritos de nascimento, e retornava às antigas atividades (*ibidem*).

O vocábulo *Aua*, segundo Evreux, aplicava-se a rigor a todas as idades, pois o termo tinha uma conotação genérica, semelhante à da nossa palavra *homem*. Mas, especificamente, queria dizer “forte, robusto, audacioso”, exprimindo a virilidade e a idade madura. Por isso, êsse designativo aplicava-se a homens cuja idade variava de 25 a 40 anos (pág. 131). Nesta

(32) Evreux, pág. 131.

fase de sua vida, os homens combatiam como guerreiros, embora nunca pudessem comandar (*ibidem*). Também procuravam obter uma companheira (*ibidem*), que poderia ser escolhida dentro ou fora do próprio círculo de parentesco. Após o matrimônio, o indivíduo passava a ser designado com outro termo: *Mendar-amo* (pág. 132). Como foi visto acima, o casamento implicava a observância de certos ritos especiais e a transferência de uma série de obrigações dos próprios pais para o grupo de parentes da mulher. Por isso, o homem casado devia proteger os pais da mulher e prestar-lhes obrigatoriamente diversos gêneros de serviços (*ibidem*).

Na verdade, o casamento surgia, na sociedade Tupinambá, como uma consequência do reconhecimento da maturidade social de um homem. Por isso, pode-se considerar esta categoria — a categoria de *Aua* — como sendo a mais importante na vida de um homem Tupinambá, embora não fôsse aquela em que iria possuir mais poder e prestígio. Ele tornava-se guerreiro, obtinha o reconhecimento tribal da sua maturidade e contraía núpcias, isto é, realizava três coisas fundamentais, em um espaço de tempo relativamente curto. A consecução dos três objetivos, doutro lado, processava-se segundo uma ordem bem definida, pois cada um dêles dependia estreitamente dos demais. A rigor, isso era possível graças à atribuição de um *status condicional* de guerreiro aos mancebos. Por meio dêste *status condicional*, a sociedade concedia aos membros jovens certas condições especiais que, bem aproveitadas, podiam redundar na primeira oportunidade séria de passagem para o grupo dos adultos. Assim, admitiam os jovens desta categoria no grupo de guerreiros e permitiam que participassem das expedições guerreiras. Os que conseguiam aprisionar um inimigo, por exemplo, melhoravam sua situação, pois mais tarde deviam sacrificar ritualmente o prisioneiro, e adquiriam um nome nôvo e uma personalidade diferente. O aprisionamento do inimigo, os ritos de sacrifício do mesmo e os ritos de renomação estavam, portanto, subordinados às oportunidades concedidas aos jovens pela atribuição do *status condicional* de guerreiro. A aprovação das aspirações matrimoniais dêsses jovens e a admissão formal dêles à convivência dos adultos dependiam diretamente do sucesso alcançado por êles no desenvolvimento das três séries de provas. Por isso, pode-se considerar em conjunto essas provas, desde o aprisionamento do inimigo, até seu sacrifício ritual e as cerimônias de renomação do matador,

como a forma assumida pelos ritos de iniciação masculina na sociedade Tupinambá.

Nesta parte do trabalho, tratarei apenas do comportamento do matador no decorrer do sacrifício ritual e dos ritos de renomação³³. Antes de iniciarem os últimos ritos preparatórios do sacrifício, o matador retirava-se, acompanhado de 13 ou 14 guerreiros, para a sua maloca. Pintava-se então com tinturas extraídas de certas raízes, ficando de cor plúmbea³⁴. Ornamentava-se o mais ricamente que podia³⁵ e quando a provisão de projéteis do prisioneiro se esgotava³⁶, saía imponente da maloca, "ricamente enfeitado com lindas plumas, barrete e outros adornos; e armado de um enorme tacape" (*ibidem*). Na cabeça ostentava uma carapuça de penas amarelas e um diadema; nos braços e nas pernas usava manilhas do mesmo tipo de penas. Sobraçava grandes ramais de contas brancas, tendo ainda um "rabo de penas de ema nas ancas"³⁷. O tacape também era ricamente ornamentado (págs. 398-399). Saía de sua maloca acompanhado de um cortejo, constituído por um grupo de parentes e amigos. Estes o acompanhavam, com cantos e músicas comemorativas (pág. 399). O matador tornava-se a pessoa central dos acontecimentos, atingindo com isso a honra "maior que pode ser" — "pois já chegou a ganhar tamanha honra, como é vingar a morte de seus antepassados e de seus irmãos e parentes" (*ibidem*). Quando chegava ao local do sacrifício, já encontrava o prisioneiro completamente preparado e recebia o tacape das mãos de um ancião³⁸. Este personagem é descrito por Cardim como sendo o "honrado padrinho do nôvo cavaleiro"³⁹. O "padrinho" tomava-lhe o ibirapema, passando-lhe a arma "muitas vezes por entre as pernas, metendo-a ora por uma parte ora por outra da própria maneira que os cachorrinhos dos sanfoneiros, lhe passam por entre as pernas, e depois tomando-a pelo meio com ambas as mãos aponta com uma estocada aos olhos do morto, e isto feito lhe vira a cabeça

(33) O leitor pode achar uma descrição satisfatória dos demais aspectos do sacrifício ritual e dos ritos de renomação in A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, págs. 124-169.

(34) Staden, pág. 181; Gabriel Soares, pág. 398; Abbeville, págs. 232-233. — (35) Thevet, *Singularidades*, pág. 244; Gabriel Soares, pág. 398; Abbeville, págs. 232-233. — (36) Léry, pág. 178. — (37) Gabriel Soares, pág. 398.

(38) Abbeville, págs. 232-233; Gabriel Soares, pág. 399. — (39) Cardim, pág. 165.

para cima da maneira que dela hão de usar, e a mete nas mãos do matador"⁴⁰. Nesta fase do ritual, tanto o matador, quanto a arma estavam completamente preparados para o sacrifício⁴¹. Então, o matador volteava diante do prisioneiro, ameaçando-o com o tacape e travando com êle um rápido diálogo⁴². Dizia-lhe o matador que ali se encontrava para o matar. O prisioneiro respondia no mesmo tom, "com mil roncarias"⁴³. Segundo Léry, o diálogo travava-se da seguinte forma:

Matador — "Não és tu da nação dos maracajás, que é nossa inimiga? Não tens morto aos nossos pais e amigos?"

Prisioneiro — "Sim, sou muito valente e realmente matei e comi muitos." O prisioneiro levava a mão à cabeça e exclamava: "Eu não estou a fingir, fui com efeito valente e assaltei e venci os vossos pais e os comi".

Matador — "Agora estás em nosso poder e serás morto por mim e moqueado e devorado por todos."

Prisioneiro — "Meus parentes me vingarão"⁴⁴.

O prisioneiro observava atentamente os movimentos do matador e dos dois homens que seguravam as pontas da corda, por meio da qual estava amarrado⁴⁵. O prisioneiro procurava, por sua vez, tomar-lhe a arma⁴⁶. Às vezes conseguia isto, colocando o matador em má situação. Graças à intervenção dos companheiros, o segundo, entretanto, era salvo sem maiores complicações⁴⁷. Com habilidade, o prisioneiro podia ainda furtar o corpo⁴⁸, chegando mesmo a colocar o matador em situações ridículas. Pois este não podia ameaçar sem descarregar o golpe. Se o fizesse, seria vaiado pelos companheiros. Por isso, o prisioneiro levava algumas vantagens no furtamento do corpo⁴⁹. Mas, graças ao auxílio dos guerreiros que seguravam as pontas da corda, imobilizando de certa forma o prisioneiro, o matador podia em certo momento aplicar o golpe fatal⁵⁰.

(40) Cardim, págs. 165-166; cf. também Staden, págs. 181-182.

— (41) Cf. Cardim, pág. 166. — (42) Abbeville, págs. 232-233.

— (43) Gabriel Soares, pág. 399.

(44) Léry, págs. 178-179; ver também Staden, pág. 182; descrição sumária de todo ritual, cf. também Gandavo, *Tratado*, págs. 51-52.

(45) Cardim, pág. 166; segundo Gandavo seriam 3 ou 4 os índios que puxavam as cordas (*Tratado*, pág. 51).

(46) Abbeville, págs. 232-233. — (47) Cardim, págs. 166-167.

— (48) Cardim, págs. 166-167; Abbeville, págs. 232-233.

(49) Cardim, pág. 167. — (50) Abbeville, págs. 232-233; Gabriel Soares, pág. 399.

Com uma ou duas marretadas atrás da orelha e um golpe brusco na caixa craniana, fazia saltar os miolos da vítima⁵¹.

A observância do comportamento costumeiro era de importância excepcional para o matador e, possivelmente, para a comunidade. Por isso, Cardim escreve que tinham *tantos agouros* que sempre se ornamentavam do mesmo modo: fôsse para sacrificar uma criança, fôsse para executar um gigante⁵². Outros acidentes, relacionados ao sacrifício ritual do inimigo, também eram cuidadosamente observados pelos Tupinambá. Da forma da queda do corpo do indivíduo sacrificado, por exemplo, inferiam conclusões pressagiosas. Se caía de costas, o prognóstico tornava-se desfavorável ao matador, que logo haveria de morrer. Se tombava de acôrdo com a posição considerada normal, isto é, de bruços, encaravam os indícios como favoráveis ao matador. Mesmo assim, devia obedecer às prescrições mágicas estipuladas pela tradição, pois o contrário acarretaria fatalmente a sua morte (*ibidem*). E também devia abster-se completamente de comer carne do inimigo sacrificado⁵³.

Segundo Cardim, quando um Tupinambá sacrificava um inimigo, as cerimônias comemorativas prolongavam-se "por espaço de dois ou três anos"⁵⁴. Consumada a execução, o matador tirava a capa de penas e largava o ibirapema, encaminhando-se para a sua maloca (pág. 168). O que servira de "padrinho" aguardava-o à entrada da maloca, com o seu arco aplicado verticalmente sobre a porta, de modo que uma das pontas do arco repousava na soleira e a outra batia no batente (*ibidem*). Distendia a corda na forma habitual de tiro, deixando portanto um espaço livre, suficientemente largo para ser atravessado por um homem. "O matador passa por dentro tão sutilmente que não toca em nada"; enquanto ele passa, "o outro alarga a corda com um sinal de pesar, porque errou o a que atirava" (*ibidem*). O objetivo da cerimônia, naturalmente, era de caráter mágico. Consistia em fazer o matador ligeiro e torná-lo um alvo difícil quando dos combates com os inimigos (*ibidem*). Depois de entrar em sua maloca, o matador percorria as demais habita-

(51) Abbeville, págs. 232-233; Cardim, pág. 167; Gabriel Soares, pág. 399; Léry, pág. 179. Sobre o sacrifício ritual, ver também: Gandavo, págs. 133-134; Nóbrega, pág. 100; Montaigne, págs. 185-187; Thevet, *Singularidades*, pág. 244.

(52) Cardim, pág. 167. — (53) Gandavo, pág. 135. — (54) Cardim, pág. 144.

ções do grupo local. As irmãs dêle, reais e classificatórias, iam adiante, gritando: "meu irmão se chama N." (*ibidem*). Nesse ínterim, os bens do matador tornavam-se alienáveis. Em sua presença, os companheiros do grupo local ou da maloca apropriavam-se dos principais objetos de sua propriedade⁵⁵.

Observada essa série de ritos, o matador punha-se em pé sobre "certos paus de pilão", mantendo-se nesta posição durante todo o dia⁵⁶. Guardava absoluto silêncio, comportando-se "como que dera o pasmo nêle" (pág. 169). Ali levavam-lhe a cabeça do morto, da qual extraíam um dos olhos e secionavam os lábios. Embora os textos não esmiúcem êste fato, percebe-se que usavam as referidas partes do corpo do morto em cerimônias de caráter mágico. Pois fricionavam os pulsos do matador com os nervos do olho extraído e aplicavam, em um de seus braços, a pulseira labial⁵⁷. Então, o matador deitava-se na rêde, guardando resguardo completo, como se estivesse doente. Cardim observa que êle, receoso, deitava-se temendo algum lapso eventual na observância dos ritos tradicionais. Se isto acontecesse, podia inclusive ser morto pela alma do inimigo sacrificado⁵⁸.

Dias depois iniciavam-se as cerimônias de renomação propriamente ditas. O guerreiro avisava que já sabia qual seria o seu nôvo nome e preparavam-se grandes cauinagens⁵⁹. Todos tingiam-se de genipapo, começando as danças e os cantos ao entardecer. Depois de terem cantado a noite inteira, pediam ao matador: "que diga o nome que tomou, ao que se faz de rogar" (*ibidem*). Assim que êle contava o nome, "se ordenam novas cantigas fundadas sobre a morte daquele que morreu, e em louvor do que matou" (*ibidem*). Terminada a cauinagem, o matador recolhia-se à sua maloca, continuando a observar o resguardo. Nestes dias, abstinha-se de comer certas coisas, "que têm por agouro se as comer dentro daquele tempo" (*ibidem*). Em sinal de luto, o matador também deixava crescer os cabelos. Quando os cabelos estivessem suficientemente compridos, podiam ser realizadas as cerimônias de remoção do luto ou de "tirar o dó" (pág. 395). Antes, porém, o matador submetia-se às cerimônias em que faziam incisões no seu corpo⁶⁰.

(55) Gabriel Soares, pág. 394; Cardim, pág. 168. — (56) Cardim, págs. 168-169.

(57) Cardim, pág. 169; cf. também Knivet, ed. Brasiliense, pág. 84, que registra a oferta da cabeça da vítima ao matador.

(58) Cardim, pág. 169. — (59) Gabriel Soares, pág. 394. —

(60) Cardim, pág. 169; Gabriel Soares, pág. 394.

Cardim informa que os Tupinambá sofriam muito nestas ocasiões, pois tinham a pele muito grossa, tornando-se assim as operações ainda mais dolorosas. Alguns gemiam e, mesmo, chegavam a gritar de dor⁶¹. Porém, quando se tratava de um homem animoso, ele preferia as riscas cruzadas às riscas direitas (*ibidem*). Esfregavam as incisões com uma substância especial, "fazendo-as arreganhar e inchar, que é ainda maior tormento" (*ibidem*). A mesma substância tornava os sinais duráveis e indelévels⁶². Quando as feridas ficavam completamente sãs, celebravam as festas de renomação, que duravam "muitos dias ou meses"⁶³. Nesse intervalo de tempo, o matador observava silêncio absoluto. Para que não precisasse falar, deixavam ao seu alcance os alimentos permitidos — água, farinha e alguns frutos, como o amendoim. A carne era tabu. Por isso, não podia tocar em carne de nenhuma espécie, fosse de caças ou de pescados (*ibidem*). Depois de curado, processavam-se as cerimônias de remoção do luto. Então tingiam o matador com genipapo e tosquiavam os seus cabelos⁶⁴. Durante todo esse tempo, o matador não punha o pé em terra; se o fizesse, seria afetado por certos infortúnios. Por isso era carregado pelos companheiros quando precisava fazer certas necessidades⁶⁵.

De acordo com as explicações de Cardim, esse complexo ritual só era observado estritamente quando se tratava de "um nôvo cavaleiro", isto é, de um indivíduo que realizava o primeiro sacrifício ritual em sua vida. Posteriormente, o guerreiro ficava habilitado a consumir outras execuções, sem lhe ser necessário tomar tantas precauções e observar cuidadosamente cerimônias tão trabalhosas⁶⁶. Os guerreiros, que já tinham passado por tal iniciação, mostravam-se orgulhosos disso. "Ele se mostra nisso honrado ou ufano, e com um certo desdém, como quem tem já honra, e não a ganha de nôvo, e assim não faz mais que dar ao outro um par de pancadas, ainda que a cabeça fique inteira e ele bulindo, vai-se para casa... e as mães com os meninos ao colo lhe dão parabéns" (*ibidem*).

(61) Cardim, pág. 169.

(62) Gabriel Soares, págs. 395. Segundo Soares "há alguns índios que tomaram tantos nomes, e se riscaram tantas vezes, que não têm parte onde não esteja o corpo riscado" (pág. 395).

(63) Cardim, pág. 169. — (64) Gabriel Soares, pág. 395; Cardim, pág. 169; cf. também Staden, pág. 184. — (65) Thevet, *Singularidades*, pág. 245. — (66) Cardim, pág. 170.

A interpretação da função dos rituais descritos é algo difícil. As fontes subestimaram aspectos importantes dos mesmos. Por isso, a reconstrução fornece apenas um arcabouço dos ritos de sacrifício e de renomação. Em todo o caso, parece-me que os textos utilizados esclarecem muito bem o significado de tais ritos como forma de iniciação. Este resultado, por sua vez, permite distinguir os ritos observados por um homem quando tinha apenas um *status* condicional de guerreiro e os ritos observados por um homem que já tinha o *status* formal de guerreiro. Embora tivesse que se submeter posteriormente aos ritos fundamentais do sacrifício e da renomação, o segundo fazia-o em condições especiais e menos dolorosas. Tenho a impressão de que essa distinção se relacionava à própria diferença existente entre o indivíduo que já tinha feito a iniciação e o que a estava fazendo. Alguns elementos da cultura Tupinambá, como a crença no Guajupιά, o papel do pai nos ritos de nascimento, e as cerimônias funerárias, por exemplo, indicam com vigor o seguinte fato: só os guerreiros possuíam tôdas as qualidades de um homem normal e somente eles podiam aspirar à vida perfeita e ideal na sociedade dos antepassados (cf. acima págs. 121-124 e 192-201). Apreciando a questão deste ponto de vista, conclui-se que os não iniciados, segundo os padrões de avaliação tribal, tinham as qualidades básicas de um homem Tupinambá, mas algumas apenas em estado potencial. Tais qualidades, como já foi apontado antes, eram adquiridas logo depois do nascimento, através de ritos e ofertas cerimoniais, de caráter mágico. Contudo, outras qualidades deviam ser adquiridas posteriormente. Por meio dos ritos de aprisionamento do inimigo, do sacrifício do mesmo e da renomação, desenvolviam as qualidades potenciais e criavam condições favoráveis à aquisição de outras qualidades. De forma nenhuma, porém, podia um indivíduo ser recebido no círculo dos adultos sem revelar as qualidades exigidas em um grau apreciável.

Essa interpretação, estritamente baseada nos dados disponíveis, abre amplas perspectivas à análise da função dos ritos de passagem, descritos acima. Na verdade, ela atribui importância primordial à relação estabelecida entre a mudança de *status* de um indivíduo na hierarquia tribal e o incremento de suas qualidades ou poderes vitais. As investigações de Métraux, a este respeito, conduziram-no a uma conclusão fundamental: a antropofagia ritual refletia-se no aumento dos poderes vitais de que eram dotados os convivas dos repastos coletivos. De

acôrdo com a opinião daquele etnólogo, a idéia de *maná* não seria estranha a esta concepção. "Transformando o inimigo em seu alimento, o Tupinambá não somente se apropriava de sua substância, mas ainda êle manifestava sua superioridade sobre o seu adversário"⁶⁷. Partindo dêstes resultados, pôde aprofundar a interpretação dos dados fornecidos pelos textos quinhentistas. Parece-me que isto é possível, desde que se tenha o cuidado de separar duas coisas rigorosamente distintas: os poderes vitais adquiridos pelos indivíduos através dos ritos de sacrifício e de renomação, e o canibalismo cerimonial.

As práticas antropofágicas constituíam um item de um complexo cultural. Na cultura Tupinambá, êste pode ser designado como o complexo da *vendetta*; ou, para empregar o termo já utilizado noutro capítulo (e valioso em virtude do sentido alternativo com que exprime a situação), o *complexo da revindita*. À medida que constituíam uma das partes de um todo, as práticas antropofágicas tinham por função a punição da injúria e da profanação do caráter sagrado do Nós coletivo. Por isso, por meio das práticas antropofágicas, os Tupinambá procuravam: a) intimidar os inimigos pela auto-afirmação do próprio poderio; b) pôr em ação o sistema tribal de compromissos recíprocos de assistência mútua; c) intensificar os laços de solidariedade, que uniam entre si vários grupos locais⁶⁸. O consumo de carne humana assumia normalmente, pois, um caráter simbólico.

Êsses resultados permitem concluir, por sua vez, que as práticas antropofágicas não constituíam fontes do incremento das qualidades ou poderes vitais dos Tupinambá. Ao contrário, a antropofagia ritual tinha uma função completamente distinta no sistema sócio-cultural Tupinambá. O matador, é óbvio, envolvia-se mais do que qualquer outro membro do grupo local nos ritos de sacrifício do inimigo. Ao mesmo tempo, sabe-se que êle adquiria novas qualidades ou poderes vitais. Contudo, a participação dêle do repasto coletivo era expressamente proibida: a carne do morto constituía tabu para o matador. Devem-se, pois, procurar outras fontes de explicação do incremento dos poderes vitais de um Tupinambá. A busca da nova fonte, por sua vez, precisa ser concentrada nos ritos de sacri-

(67) A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, op. cit., pág. 158.

(68) Cf. acima, capítulo II, pág. 118 e segs.

fício e de renomação, pois o referido incremento dos poderes vitais de um indivíduo subordinava-se aos papéis desempenhados por êles nessas situações sociais.

Penso ter encontrado essa fonte nas relações estabelecidas pelo matador com os seus antepassados, na fase mais crítica dos ritos de renomação. As incisões tinham, de fato, um triplice significado. Quando se encaram as relações do matador com o inimigo sacrificado, verifica-se que elas exprimiam um ato expiatório. O matador mandava fazer as incisões em seu corpo "porque tem por certo que logo morrerá se não deramar de si aquêle sangue"⁶⁹. Mas as relações do matador com o morto eram relativamente secundárias, no decorrer dos ritos de renomação. Realmente importante era a vingança da morte dos antepassados e geralmente da morte de um parente determinado do matador⁷⁰. O sacrifício ritual não consistia num ato gratuito, mas ligava-se às obrigações dos vivos em relação aos mortos e às necessidades de restabelecimento ou de conservação do equilíbrio do sistema de relações sociais. Por isso, escreve Evreux, as incisões eram motivadas por duas razões: "uma [razão] significa o pesar e o sentimento, que têm pela morte de seus pais, assassinados pelos seus inimigos"; "outra [razão] representa o protesto de vingança, que contra êles prometem, como valentes e fortes"⁷¹. Isto esclarece em grande parte o problema, evidenciando a fonte de que provinham tanto o desenvolvimento, quanto a aquisição das qualidades do iniciado.

As qualidades constituíam forças sobrenaturais, recebidas graças ao tipo de relações estabelecidas com os parentes falecidos e com os antepassados em geral. O primeiro sacrifício ritual e as primeiras cerimônias de renomação concediam a um homem poderes suficientes para que pudesse suportar normalmente e resistir vantajosamente às forças negativas desencadeadas pelo morto, sem precisar repetir tôdas as provas a que se submetiam os iniciados. A fonte sobrenatural aumentava, portanto, os dotes carismáticos de um indivíduo. Em termos da presente análise, modificava o carisma do iniciado, a ponto de torná-lo um *Aua* completo, capaz de ser considerado um guerreiro, de perpetuar a genealogia dos antepassados masculinos e de desempenhar satisfatoriamente os papéis atribuídos ao pai nos

(69) Gandavo, pág. 135. — (70) Cf. capítulo II, acima pág. 103 e seguintes. — (71) Evreux, págs. 98-99.

ritos de nascimento⁷². Em correspondência a esta mudança do *carisma*, processavam-se profundas alterações na personalidade do iniciado. Atualmente, só se podem avaliar tais alterações por símbolos exteriores, como a substituição do nome e a integração ao grupo dos adultos, após o casamento. Todavia, ambos os símbolos exprimem as profundas modificações operadas na personalidade dos indivíduos envolvidos na situação. Como observa Métraux, a identificação do nome à pessoa indica que a troca de nome significa mudança de personalidade⁷³. A integração na camada dos adultos constituía uma consequência do reconhecimento social da mudança e correspondia a uma séria intensificação das oportunidades de contatos sociais dos

(72) Emprego o vocábulo *carisma* de acôrdo com a definição proposta por Max Weber: "deve-se entender por "carisma" a qualidade, que passa por extraordinária (condicionada mágicamente em sua origem, quer se trate de profetas, quer de feiticeiros, árbitros, dirigentes de caçadas ou caudilhos militares), de uma personalidade, em virtude da qual ela é considerada em posse de fôrças sobrenaturais ou sôbre-humanas — ou pelo menos especificamente extraquotidianas e não acessíveis a qualquer outro — ou como enviado de Deus, ou como exemplo e, em consequência, como chefe, caudilho, líder" (Max Weber, *Economía y Sociedad*, volume I, páginas 252-253). Para uma compreensão mais ampla do conceito e sentido dos termos "carisma" e "líder carismático", cf. H. H. Gert e C. Wright Mills, in *From Max Weber: Essays in Sociology*, N. Iorque, Oxford University Press, 1946, págs. 52-55; e cf. também Joachim Wach, *Sociologia de la Religion*, trad. de A. Alvarez-Buylla, Fondo de Cultura Económica, México, 1946, págs. 488-493. Para evitar confusões, esclareço que utilizo o conceito de carisma formulado por Max Weber, sem contudo adotar completamente sua teoria do papel dos líderes carismáticos na evolução social. Além disso, o exemplo da sociedade Tupinambá evidencia a necessidade de introduzir certas modificações na conceituação de Max Weber. O conceito pode ser aplicado sem restrições às sociedades ocidentais, em que os processos de secularização da cultura e de racionalização da vida social têm restringido cada vez mais as manifestações dessas qualidades a alguns indivíduos apenas. Na sociedade Tupinambá, em que "o sistema projetivo" predominava sôbre o "sistema racional", ao contrário, todos deviam possuir qualidades carismáticas em algum grau. A distinção entre os indivíduos não se faria, pois, na base dos que possuíam ou dos que não possuíam carisma. Mas entre os que possuíam carisma em grau maior ou menor. (Sôbre o uso do termo "sistema projetivo" e "sistema racional", cf. A. Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society*, op. cit., pág. 38 e segs.)

(73) A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, op. cit., págs. 104 e 163-165.

indivíduos. Em outras palavras, expunha-os a uma situação social nova, em que as modificações da organização de sua personalidade se tornavam inevitáveis.

Estes resultados, por sua vez, situam em outras bases a discussão dos motivos da troca de nome. Métraux, por exemplo, admite que a substituição do nome advinha das relações do matador com o morto. Aquêlê procuraria escapar à cólera do espírito do morto; e, por isso, trocava de nome e de personalidade (*ibidem*). Todavia, os dados expostos já permitem observar a inconsistência dessa hipótese. A mudança de personalidade correspondia à transição de um *status* social a outro e à elevação do prestígio do matador. Os sacrifícios feitos posteriormente revelavam o mesmo sentido, pois promoviam o aumento do carisma do guerreiro, desdobrando diante dêle oportunidades novas de liderança e de consolidação do ideal básico dos Tupinambá, de assegurar-se uma posição segura no Guajupia. Além disso, se a fonte do carisma era sobrenatural, é provável que ela também interferia na atribuição do nome ao matador. A falta de referências explícitas a estas possibilidades não deve ser encarada como causa de invalidação da hipótese. Na verdade, vários aspectos do comportamento do iniciado confirmam-na sèriamente. Assim, a necessidade de resguardo e de isolamento, a observância de abstenções alimentares e sexuais etc., sugerem que o nôvo nome do matador lhe era *revelado* pelas mesmas fôrças sobrenaturais, a cujo serviço pusera o sacrifício do inimigo. O fato de o matador só ter consciência do nôvo nome depois de observar certos ritos e de mostrar uma resistência displicente à revelação pública do mesmo, quase constitui um equivalente de informações explícitas. As relações do matador com aquelas fôrças, doutro lado, tornavam possível a revelação do nôvo nome, sem que sua pessoa fôsse exposta às represálias do espírito do inimigo ou à ação de poderes nefastos.

É claro que a obtenção de sucesso em tôdas as provas atribuía ao homem o *status* formal de guerreiro. Isto mostra até que ponto a guerra era importante na sociedade Tupinambá para a determinação do *status* de um homem. O aprisionamento do inimigo constituía, praticamente, a condição eliminatória. Sem o aprisionamento, não poderiam consumir as outras fases dos rituais de passagem. Entretanto, alguns chefes conseguiam beneficiar os próprios filhos, concedendo-lhes os seus pri-

sioneiros⁷⁴. Isto, não obstante, em nada afeta a explanação precedente. Havia, portanto, uma ligação muito estreita entre a guerra e a atribuição do *status* social de um indivíduo. Sem ela, a maioria dos jovens não poderia mudar de categoria. O sucesso alcançado nas provas a que se submetia determinava se o indivíduo poderia ou não contrair matrimônio. Com o casamento, o homem iniciava então a etapa de sua vida que culminava no reconhecimento formal de sua maturidade social. O último ritual observado na noite de núpcias consistia exatamente na admissão do recém-casado à convivência dos adultos. O pai da noiva encarregava-se da oferta cerimonial do cauim através da qual os adultos aprovavam simbolicamente a referida transição⁷⁵.

O termo *kugnam*, segundo Evreux, designava “uma mulher completa” ou “uma mulher com todo o seu vigor”⁷⁶. Como foi indicado, as idades limites eram: 25 e 40 anos (*ibidem*). De acordo com aquele autor, as mulheres, nesta idade, conservavam poucos traços de sua antiga beleza física: “Quando jovens, são bonitas e asseadas, e têm os peitos em pé” (pág. 138). Mas, ao passarem para esta categoria de idade, “principlam a declinar sensivelmente, sendo feias e porcas, trazendo as mamas pendentes à semelhança dos cães de caça” (págs. 137-138).

Os *Thuyuae* eram os anciãos ou velhos (pág. 133). Nesta categoria entravam os homens cuja idade ia além de 40 anos. “É a mais honrosa [idade] de todas, e cercada de respeito e admiração” (pág. 132). Dela saíam “os soldados valentes e os capitães prudentes” (*ibidem*). Em geral, os grandes guerreiros e os chefes mais respeitáveis eram extraídos desta camada social. Eles exerciam o poder político, zelando pela observância dos *mores* tribais, e dispunham do maior prestígio que um Tupinambá podia alcançar em toda sua vida. Quando um *Thuyuae* falava, era “ouvido com todo o silêncio na casa grande”; discursava “grave e pausadamente usando de gestos, que bem explicam o que ele quer dizer e o sentimento com que fala” (pág. 133). “As pessoas mais jovens dispensavam-lhes um tra-

(74) Ver, por exemplo, Gabriel Soares, pág. 401. Os prisioneiros, quando eram grandes guerreiros, encaravam a substituição como uma desonra pessoal (cf. Abbeville, págs. 232-233).

(75) Anônimo, *De Algumas Coisas Mais Notáveis do Brasil*, pág. 386; Cardim, pág. 145. — (76) Evreux, pág. 137.

tamento respeitoso, procurando honrá-los em todas as situações (*ibidem*). Os mancebos ouviam-nos atenciosamente, demonstrando extrair de suas arengas os acontecimentos importantes na história da tribo e os conhecimentos sobre o ambiente natural e os inimigos, indispensáveis a um Tupinambá (*ibidem*). As arengas podiam ser realizadas à noite ou ao amanhecer. Constituíam um dos principais mecanismos de educação dos jovens e de perpetuação da tradição tribal. “Conservam os selvagens, de fato, o costume de transmitir a seus filhos os acontecimentos dignos de memória. E nisso passam os velhos a maior parte da noite, depois que despertam, contando histórias aos mais novos. Vendo-os, julgareis que são pregadores, ou mestres em suas cátedras”⁷⁷. Quase todos os informantes fornecem algumas indicações nesse sentido. Parece-me, contudo, que se poderá ter uma idéia concreta da ação educativa dos velhos ajuntando à anterior a explanação seguinte: (conservam) “tudo quanto se há passado desde tempos imemoriais, somente por tradição, porque têm por costume os velhos contar diante dos moços quem foram seus avós e antepassados, e o que passou no tempo deles; fazem isto na *casa grande*, algumas vezes nas suas residências particulares, acordando muito cedo e convidando gente para ouvi-los, e o mesmo fazem quando se visitam, porque abraçando-se com amizade, e chorando, contam um ao outro, palavra por palavra, quem foram seus avós e antepassados, e o que se passou no tempo em que viveram”⁷⁸.

Além disso, os *Thuyuae* recebiam homenagens especiais. Nas cauinagens, eram os primeiros a sentar-se e a serem servidos. As moças da casa, filhas do anfitrião, velavam cuidadosamente pelo seu conforto e segurança (pág. 133). Nos cerimoniais das danças, ao iniciarem os cantos, davam-lhes a primeira nota, “princiando pela mais baixa até a mais grave, crescendo gradualmente” (*ibidem*). As mulheres dispensavam-lhes cuidados especiais. Encarregavam-se de lavar os seus pés, levavam-lhes a comida e retiravam dela tudo o que poderia dificultar a ingestão fácil dos alimentos — em particular quando se tratava de carne, de peixe ou de marisco (*ibidem*). Gozavam ainda do privilégio do trabalho facultativo. Por isso, não precisavam ser tão assíduos ao trabalho como os demais membros da comunidade. Contudo, submetiam-se espontaneamente à

(77) Thevet, *Singularidades*, pág. 314. — (78) Evreux, págs. 122-123.

rotina de trabalho. Faziam-no baseados na tradição tribal e para servirem de modelo aos moços (*ibidem*).

Quando morriam, recebiam homenagens especiais. Chamavam-nos, então, *thuyuae* — *pee-seon*. Se morriam em combate, chamavam-nos *marate* — *kuapee* — *seon* (“velho morto no meio das armas”). Este tipo de morte era altamente desejada, considerando-a os Tupinambá como excepcionalmente honrosa para um homem. Constituía também uma grande herança para os filhos (págs. 133-134). Os que morriam no próprio leito eram chamados *theon* — *suye* — *seon* (“o bom velho que morreu na cama”). Tal desfecho, entretanto, não diminuía as honras e os méritos do guerreiro falecido (pág. 138).

As mulheres da última categoria, da qual participavam indivíduos com mais de 40 anos, chamavam-se *Uainuy*. Segundo algumas fontes, ainda conservavam capacidades fisiológicas para a concepção (*ibidem*). Neste período de sua vida, as mulheres “gozam do privilégio da mãe da família: presidem ao fabrico dos cauins, e de tôdas as outras bebidas fermentadas” (*ibidem*). Se participassem de alguma reunião na *casa grande*, ocupavam um lugar especial. Após as cerimônias de execução, cuidavam da preparação da carne do morto (*ibidem*). Além disso, a elas competia começar o pranteamento do morto, nas cerimônias funerárias; e eram elas as mestras das môças, transmitindo-lhes os conhecimentos e as técnicas tribais femininas (*ibidem*). No tratamento recíproco, o marido, os filhos e particularmente as jovens da comunidade respeitavam-nas bastante (pág. 139).

Quanto ao seu comportamento, escreve Evreux: “usam de más palavras e são mais devassas que as raparigas e as môças” (pág. 138). Apesar de seu grande poder e prestígio, as velhas eram pouco pranteadas e lamentadas. A mesma fonte explica esse comportamento pelo tipo ideal de beleza feminina dos Tupinambá. Eles gostavam e desejavam “muito de ter mulheres môças” (*ibidem*). De fato, o gênero de vida que levavam transformava-as, muito cedo, em verdadeiras ruínas humanas. Os homens, ao contrário, conservavam o garbo e o vigor físico da mocidade. “Entre os velhos e velhas nota-se a diferença de serem os velhos veneráveis e apresentarem gravidade e autoridade, e as velhas encolhidas e enrugadas como o pergamino exposto ao fogo” (pág. 139).

Os dados estudados até agora são de grande importância na análise do *status* masculino e feminino dos Tupinambá.

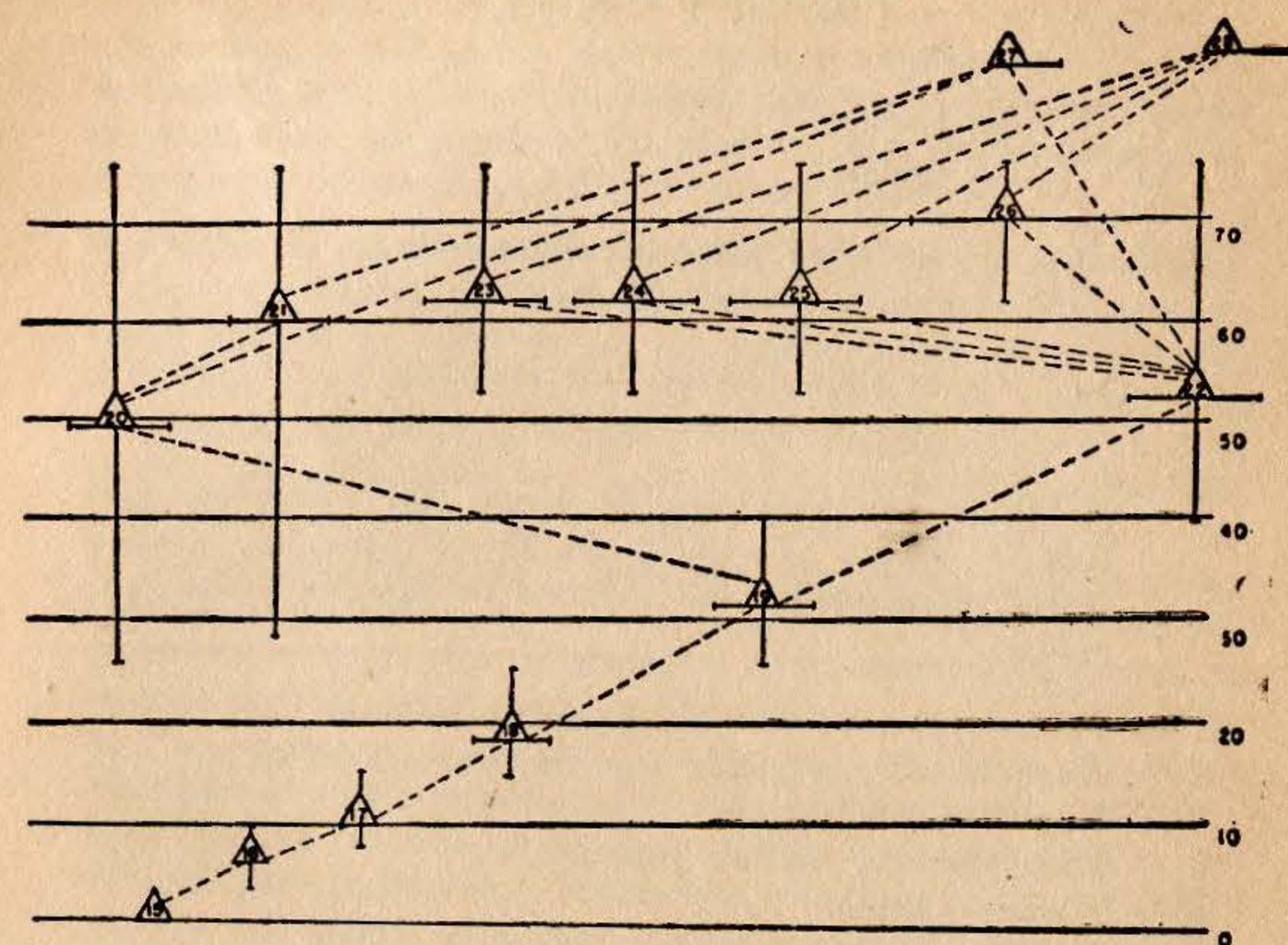
Considerando-se somente as pessoas do mesmo sexo, é fácil verificar como um indivíduo passava de uma categoria de idade para outra e como isso afetava seu *status* na sociedade Tupinambá. Os homens eram *Peitan*, na primeira fase da primeira infância, tornando-se *kunumy-miry* na fase imediata. Posteriormente, recebiam o tratamento de *Kunumy* e *Kunumy-Uaçu*. Mas, somente na qualidade de *Aua* adquiria certo prestígio social, tornando-se “guerreiro” e “homem casado”. Na qualidade de *Thuyuae*, porém é que alcançava a maior quantidade de prestígio de que um Tupinambá conseguia dispor. Em função das suas qualidades, das suas capacidades e aptidões pessoais, bem como em virtude da extensão de sua parentela, podia então tornar-se chefe de maloca, cacique e líder guerreiro. Se conseguisse evidenciar poderes especiais, adquiridos no desempenho de papéis relacionados com os *status* indicados, e reconhecidos, pelos companheiros, tornava-se um pajé. Os indivíduos que morriam após ter alcançado o *status* de “guerreiro” e de “homem casado” deviam receber nas cerimônias funerárias um tratamento equivalente ao dispensado aos indivíduos que alcançavam o *status* de chefe de maloca, de cacique ou de líder guerreiro. Contudo, somente estes eram referidos como ancestrais. As mulheres também eram *Peitan*, na primeira fase da primeira infância; na segunda fase da primeira infância tornavam-se *Kugnatin-miry* e logo depois *Kugnatin*. Como *Kugnatin* podia adquirir o *status* de espôsa, sendo integrada no grupo de mulheres de um homem casado ou principiar a ter relações sexuais, como “noiva”, com um “guerreiro” jovem (o casamento consumava-se posteriormente, quando a mulher já era uma *Kugnammuçu*). De acordo com sua beleza, podia tornar-se a espôsa predileta do marido polígamo. No segundo caso, assumia o *status* de “espôsa principal” e de acordo com seu sucesso no matrimônio era reconhecida como fértil ou estéril. Entretanto, por falta de outras oportunidades, um guerreiro podia contrair matrimônio com uma *Kugnan*, por exemplo, e mais tarde, quando conseguia obter mulheres jovens, aquela, embora uma *Uainuy*, ocupava o *status* de espôsa principal. Quando tais alternativas não ocorriam na vida da mulher, o seu *status* na sociedade Tupinambá dependia estreitamente do casamento. Como *Kugnammuçu* ou como *Kugnan* era fundamental para ela ser conhecida como “mulher casada” e ainda como “mulher grávida”. As mulheres velhas (*Uainuy*) podiam dedicar-se, também, a atividades mágicas, como curan-

deiras⁷⁹. Todavia, é impossível dizer até que ponto isto significava incremento de prestígio. As mulheres não eram contadas, por sua vez, na genealogia dos Tupinambá. Tornavam-se, após a morte, simples espíritos, sendo considerada problemática sua chegada ao *Guajupia*. Tenho a impressão de que se podem indicar, gráficamente, adotando uma técnica de representação gráfica sugerida por Ralph Linton⁸⁰, essas variações do *status* masculino e feminino na sociedade Tupinambá (cf. diagramas V e VI).

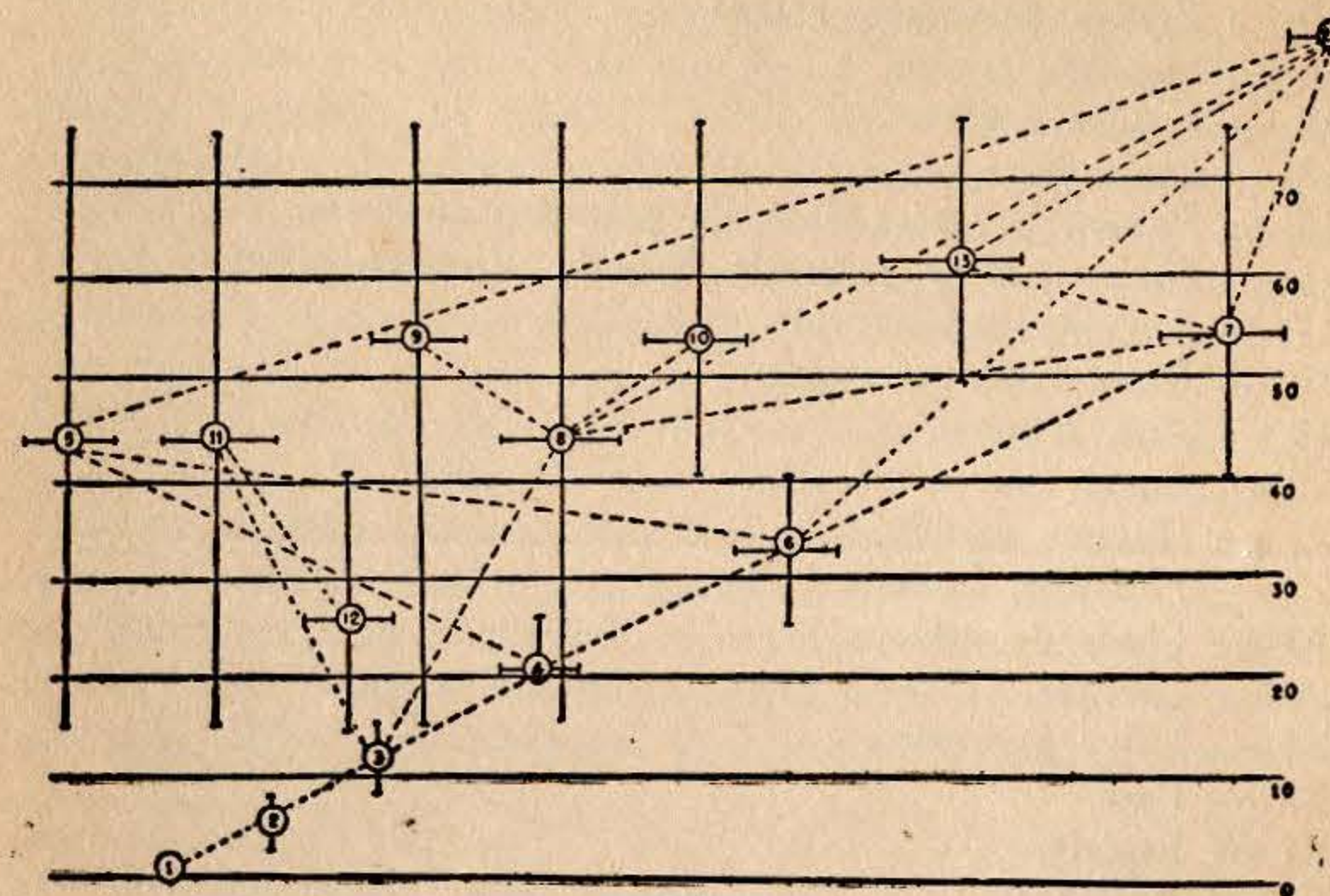
O material exposto acima esclarece, pelo menos em seus traços gerais, alguns problemas relacionados à emergência da personalidade Tupinambá. Em primeiro lugar, evidencia que a separação dos indivíduos em duas divisões ou camadas distintas, de acordo com o sexo, se refletia profundamente na determinação das atividades e dos interesses básicos dos homens e das mulheres. O sexo predominante era o sexo masculino. Na verdade a cultura Tupinambá assegurava às mulheres certos direitos, que praticamente lhes concediam alguma independência em relação ao marido e bastante segurança. A mulher dispunha, como foi visto acima, de diversos meios de influenciar o comportamento dos maridos. Em último caso, reconheciam-lhe, mesmo, a faculdade de tomar a iniciativa na ruptura dos laços matrimoniais. Contudo, parece-me muito mais importante a própria situação do marido no grupo de parentes da esposa. A matrilocidade e a solidariedade no grupo de parentes, especialmente no grupo dos *siblings*, desenvolviam condições especiais de segurança para as mulheres. Além disso, elas tinham sua horta particular, e, quando possuíam muitos filhos, adquiriam fontes seguras de provimento regular de víveres, deixando de depender do marido quanto à sua subsistência. Mas, é óbvio, não se deve exagerar a importância desses aspectos da vida tribal. Ao contrário, é muito provável que as garantias e as condições de segurança, concedidas às mulheres na sociedade Tupinambá, representavam meios informais de preservação do equilíbrio do sistema de relações sociais. Em outras palavras, tais garantias e condições de segurança devem ser encaradas

(79) Gabriel Soares, pág. 387.

(80) Sobre esta técnica de representação gráfica das relações do sexo e idade, cf. Ralph Linton, "A Neglected Aspect of Social Organization", in *The American Journal of Sociology*, vol. XLV-Nº 6, 1940, págs. 870-886.

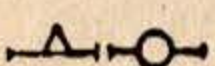


Status Masculino Tupinambá
(Diagrama V)



Status Feminino Tupinambá
(Diagrama VI)

CONVENÇÕES

-  = homem
 = mulher
  — as linhas perpendiculares indicam os limites de idade, em relação ao *status* ocupado.
 — as linhas horizontais indicam o grau de prestígio em relação ao *status* ocupado.

N. B. — As variações de idade são indicadas, para todo o grupo, por meio de níveis paralelos, graficamente representados sob a forma de grandes linhas horizontais.

- 1 — *Peitan*, primeira fase da primeira infância.
- 2 — *Kugnatin-miry*, segunda fase da primeira infância.
- 3 — *Kugnatin*, adolescente.
- 4 — *Kugnammuçu*, mulher jovem.
- 5 — Mulher casada.
- 6 — *Kugnan*, mulher madura.
- 7 — *Uainuy*, mulher velha.
- 8 — Espôsa principal.
- 9 — Espôsa principal, fértil.
- 10 — Espôsa principal, estéril.
- 11 — Segunda espôsa.
- 12 — Espôsa favorita.
- 13 — Curandeira.
- 15 — *Peitan*, primeira fase da primeira infância.
- 16 — *Kunumy-miry*, segunda fase da primeira infância.
- 17 — *Kunumy*, adolescente.
- 18 — *Kunumy-Uaçu*, rapaz.
- 19 — *Aua*, homem.
- 20 — Guerreiro.
- 21 — Homem casado.
- 22 — *Thuyuae*, homem velho.
- 23 — Chefe de maloca.
- 24 — Cacique.
- 25 — Líder guerreiro.
- 26 — Pajé.
- 27 — Espírito.
- 28 — Ancestral.

como objetivações da distância social existente entre o homem e a mulher, e não como fatores de seu retraimento. O *status* da mulher em nada se beneficiava com isso, pois ele próprio constituía uma consequência da observância e do funcionamento normal dos referidos padrões de comportamento.

Por isso, as ocupações e o ideal de vida do homem e da mulher exprimiam fundamentalmente a diferença de posição social relativa de cada um na hierarquia tribal. As ocupações femininas eram apreciadas pelos Tupinambá, de acordo com sua escala de valores sociais, como ocupações secundárias, impróprias senão para as mulheres. Além disso, os homens gozavam de prerrogativas exclusivas como seres humanos. Segundo a cosmologia dos Tupinambá, via de regra somente os homens — e nem todos — atingiam o tipo de personalidade considerado ideal. As mulheres e as crianças, bem como os homens covardes e pusilânimes, dificilmente o conseguiam. Assim se explicava a exclusão desses indivíduos da sociedade sobrenatural dos antepassados⁸¹. As diferenças de personalidades ligadas ao sexo eram, pois, muito importantes na determinação da conduta dos Tupinambá, sendo os atributos considerados masculinos encarados como atributos supremos e ideais.

Todavia, a emergência das diferenças processava-se de modo gradativo, acentuando-se os traços distintivos de acordo com o ritmo de desenvolvimento psíquico dos indivíduos. A rigor, as diferenças culturalmente significativas começavam a se tornar apreciáveis a partir da transição dos indivíduos para a terceira categoria de idade. Então, os adultos iniciavam a segunda etapa de adestramento dos imaturos, que consistia em prepará-los para os papéis que lhes seriam atribuídos posteriormente, como homens ou mulheres. Do mesmo modo, nesta fase desdobravam-se as oportunidades de convivência intensiva com pessoas do mesmo sexo e idade. Por isso, os imaturos experimentavam aí novas experiências associativas e conseguiam obter novas condições de aprendizagem e de adestramento. Pelo que se pode perceber nos textos utilizados, parece que os adultos limitavam bastante as interferências diretas na educação dos *Kunumys* e das *Kugnatin*s. Contudo, a influência das “mães” e dos “pais” fazia-se sentir, principalmente através da admissão dos “filhos” nas situações de trabalho e ocupacionais rotin-

(81) Cf. acima, págs. 195-197.

neiras, quer do grupo doméstico, quer da própria comunidade. Além disso, a sociedade oferecia aos imaturos outras possibilidades de adestramento. A convivência permanente com indivíduos do mesmo sexo e idade, nos grupos infantis e através de atividades subordinadas ao seu funcionamento, tem um significado todo especial na aquisição de experiência e no desenvolvimento da personalidade dos *Kunumys* e das *Kugnatins*. Na verdade, aquelas atividades colocavam-nos concretamente em situações reais, copiadas ou extraídas da vida dos adultos. Por isso, nos exercícios de pontaria, na caça ou na pesca — os meninos; na fiação, na tecelagem ou nos trabalhos domésticos — as meninas; nas danças e nos cantos — ambos, meninos e meninas — viviam antecipadamente, em seus grupos infantis, situações existenciais da comunidade. Esse tipo de educação, que se poderia qualificar de dramatizada e participante, expunha os imaturos à ação concomitante de vários fatores educativos, transferindo até certo ponto a importância das relações duais de adestramento, para as próprias situações existentes do grupo doméstico ou da comunidade.

Tais diferenças básicas de ocupações e interesses dos homens e das mulheres eram acentuadas posteriormente na cultura Tupinambá. Ao se tornar um *Kunumy-Uaçu*, o homem realizava praticamente todas as atividades masculinas, com exceção da guerra. Como freqüentava a *casa grande* e ouvia constantemente os discursos dos guerreiros e dos grandes chefes tribais, obtinha novos conhecimentos da vida comunitária e da tradição Tupinambá. A mesma coisa acontecia às *Kugnammuçus*, que faziam todos os serviços atribuídos à mulher, casavam-se e conheciam a maternidade. Ao se tornarem *Auas*, ou *kugnans*, homens e mulheres possuíam, praticamente, todos os atributos fundamentais exigidos das pessoas com essa idade. Possuíam então um conhecimento completo das técnicas de trabalho ou de guerra, relacionadas às atividades femininas ou masculinas, e tinham um conhecimento perfeito da tradição e costumes tribais, bem como das obrigações de cada um nas diversas situações da vida social. Percebe-se, pois, que os Tupinambá atingiam os seus objetivos educacionais de modo gradual, fornecendo às gerações montantes, com antecedência regular, experiências significativas para os desenvolvimentos posteriores. Por isso, a transição de uma fase a outra, na vida dos indivíduos — fôsse ou não marcada por ritos especiais — operava-se de modo bem suave. Contudo, tomando-se os indivíduos como

componentes das diversas categorias de idade, notam-se profundas discrepâncias nas atitudes e no comportamento. Um observador da época explicava as discrepâncias em termos dos direitos e deveres atribuídos especificamente aos indivíduos, através deste mecanismo de divisão por sexo e idade. Pois ele acarretava, como escreve, uma “distinção de idade, de sexo e de dever”⁸². Estipulava, assim, formas de comportamento e de tratamento recíproco características de cada categoria. As relações dos indivíduos do mesmo sexo, pertencentes às mesmas categorias de idade, eram simétricas; as relações entre membros de categorias diferentes, do mesmo sexo ou não, eram assimétricas. A rigor, pode-se falar, neste sentido, que as diferenças de idade repercutiam fortemente na organização da *personalidade-status* dos indivíduos. E, em segundo lugar, deve-se admitir, em face da multiplicidade de categorias funcionais, a existência de uma ligação íntima entre essa situação e a emergência de configurações típicas de emoções, desejos e ideais, socialmente reconhecidos e esperados.

Com os dados disponíveis, dificilmente se conseguirá aprofundar essa análise. As informações explícitas adiantam pouca coisa sobre o temperamento e as qualidades psíquicas dos Tupinambá. É óbvio que a maior parte das informações dessa natureza apresenta o grave inconveniente da interferência de atitudes etnocêntricas. Mas alguns dos antigos retratos das “faculdades” dos Tupinambá não deixam de ser interessantes. Em casos concretos, as descrições soem ser contraditórias. O chefe *Cunhambebe*, por exemplo, é descrito como cruel e vaidoso, por Hans Staden⁸³. Thevet, entretanto, apreciou intensamente as virtudes, a curiosidade, a inteligência e a coragem do aludido chefe, a ponto de considerá-lo um dos homens ilustres da época⁸⁴. Ainda assim, deixando de lado tais discrepâncias, fica-se sabendo que os Tupinambá tinham “excelente gênio e tão viva inteligência”⁸⁵. Pareciam “extremamente discretos” e “muito compreensivos a tudo o que se deseja explicar-lhes, capazes de conceber com rapidez tudo o que lhes ensinam” (pág. 244). Outra fonte considera bastante “viva sua inteligência”, apreciando muito o cuidado com que avaliavam

(82) Evreux, pág. 135. — (83) Staden, págs. 98-99. — (84) Thevet, *Les Vrais Portraits et Vies des Hommes Illustres* etc., págs. 661-662. — (85) Abbeville, pág. 243.

as situações⁸⁶. “Ficam sérios e pensativos, porém não se precipitam em falar” (*ibidem*). Em matéria de raciocínio, só se deixavam “levar pela razão e jamais sem conhecimento de causa”⁸⁷. Analisavam bem o que diziam, baseando suas censuras no que lhes parecia racional e esperando dos outros um comportamento semelhante (pág. 344). Quanto às capacidades criadoras, Abbeville ficou impressionado com os múltiplos recursos de que dispunham no que dizia respeito à tecnologia tribal. “São muito engenhosos e ativos na fabricação de tudo o que precisam para a caça, a pesca ou a guerra”; “são capazes de mil invenções para enfeitar seus arcos, suas flechas, seus ornatos de penas” (pág. 246). Doutro lado, não seriam volúveis, “mas razoáveis e em nada obstinados”. “Se se obstinam e se mostram firmes nas suas opiniões é porque sabem ter razão” (pág. 244). Em contato com povos estranhos, o comportamento dos Tupinambá dependia do grau de confiança existente entre ambos (*ibidem*). Outra “faculdade” dos Tupinambá, que impressionou os capuchinhos, é a memória. “Quanto à memória eles a possuem muito feliz, porque lembram-se sempre do que viram e ouviram com tôdas as circunstâncias do lugar, do tempo, das pessoas, quando o caso se disse ou se executou”⁸⁸. Por isso, conseguiram conservar os acontecimentos e os fatos importantes da tradição tribal com grande fidelidade (*ibidem*). Os velhos recordavam-se de ocorrências passadas há 120, 140 e até 160 anos, de acôrdo com as estimativas de Abbeville. Descreviam-nas minuciosamente e, quando se tratava de empreendimentos militares, contavam os estratagemas usados para vencer os inimigos⁸⁹. A coragem dos Tupinambá e sua aplicação em atividades guerreiras também é amplamente referida em quase tôdas as fontes, fundamentais ou secundárias. Seria fastidioso tentar, aqui, uma condensação. A explanação de Abbeville sôbre o aguçamento dos sentidos dos Tupinambá merece, entretanto, alguma atenção. “No que diz respeito aos sentidos, tanto internos como externos, jamais achei ninguém, indivíduo ou nação que os superasse” (pág. 243). O mesmo autor afirma que tinham um olfato tão perfeito quanto o cão. Eram capazes de reconhecer facilmente a pista de um inimigo ou das pessoas de tribos diferentes (*ibidem*). Do mesmo modo, enxergavam com facilidade a grande distância. Na via-

(86) Evreux, pág. 121. — (87) Abbeville, pág. 244. — (88) Evreux, pág. 122. — (89) Abbeville, pág. 250.

gem de regresso dos franceses, em que seguia uma embaixada de seis Tupinambá para o reino de França⁹⁰, eles desmentiam, sem sair do tombadilho, as afirmações dos marinheiros europeus, que davam sinal de “terra à vista” trepados no mastro grande. Zombavam dos franceses, dizendo: “êsses franceses gritam *terra, terra* e no entanto não é terra, mas sômente céu prêto”⁹¹. Por ocasião da chegada, descobriram os sinais de terra antes que qualquer tripulante os pressentisse (pág. 244). Por isso, escreve Abbeville, resumindo suas conclusões: os Tupinambá, embora “não tenham leitura, nem estudos, nem educação de espécie alguma, conservam um espírito e um julgamento natural tão bons quanto possíveis” (*ibidem*).

Essas descrições, é claro, são válidas principalmente para os Tupinambá das gerações dominantes. Os atributos apontados caracterizam, portanto, o indivíduo adulto do sexo masculino. Sob êste ponto de vista é preciso admitir que os valores básicos e mais ativos da cultura consistiam nas obrigações dos indivíduos como chefes de família e nos deveres deles em relação aos seus antepassados e parentes mortos pelos inimigos. *Tamendonare*, por exemplo, um dos principais heróis míticos dos Tupinambá, era “um grande dono de casa, e bom pai de família, tendo mulher e filhos e alegrando-se no cultivo da terra”⁹². As relações dos Tupinambá com os antepassados, por sua vez, já foram suficientemente estudadas. Delas decorria, em grande parte, a importância dos valores guerreiros no sistema sócio-cultural. À medida que aquelas relações implicavam “o derramamento de sangue do inimigo, com êxito fatal”, isto é, conduziam diretamente à revindita, estimulavam comportamentos e atitudes belicosas, apontando para o guerreiro como tipo de personalidade ideal masculina. Durante tôda sua vida, expunham o indivíduo do sexo masculino à influência de expectativas de comportamento guerreiro. A oferta ritual do arco e das flechas, feita ao recém-nascido pelo próprio pai, e a representação simbólica do inimigo em um “molho de ervas”, no decorrer dos ritos de nascimento, subordinavam-se a essas

(90) Ver, especialmente: Ferdinand Denis, págs. 150-151; Afonso Arinos de Mello Franco, *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa*, Liv. José Olímpio Ed., Rio de Janeiro, 1937, págs. 90 e segs.

(91) Abbeville, págs. 243-244.

(92) Thevet, *apud* A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, *op. cit.*, pág. 229.

finalidades⁹³. Posteriormente, a aspersão de sangue dos inimigos sacrificados no corpo, nos braços e nas pernas dos meninos, visavam desenvolver nêles qualidades guerreiras⁹⁴. “E logo o corpo do executado fica reduzido a postas, tendo-se o cuidado de aparar o sangue e com êle banhar os meninos, a fim de torná-los bravios (nesse momento, os selvagens concitam os filhos a tomar o exemplo dos maiores, sendo de crer que de igual modo procedem os seus contrários)”⁹⁵. Mais tarde, êsses estímulos aumentavam de intensidade, parecendo atingir o máximo nos homens reconhecidos socialmente como adultos. Pois segundo os padrões tribais de avaliação, o prestígio e o *status* social adquirido de um homem dependiam estreitamente do número de inimigos aprisionados e sacrificados ritualmente⁹⁶. O indivíduo que malograsse não só levaria uma vida miserável, com sérias dificuldades para obter companhia regular e merecer consideração dos outros, mas ainda seria excluído da sociedade sobrenatural, isto é, do *Guajupia*. O “covarde” ou “efeminado” ocupava, na sociedade Tupinambá, uma situação de proscrito e indesejável, em tudo comparável à do “pecador” na sociedade católica medieval⁹⁷. O paralelo é tanto mais valioso, quanto a incapacidade ou os malogros guerreiros assumiam o significado de delitos sacrílegos, cometidos contra a memória dos antepassados. A importância dos valores guerreiros, assim sublinhados pelos fatores religiosos, era tão grande, que se revelavam igualmente como caracteres básicos da personalidade feminina. As mulheres não só participavam ativamente das cerimônias de recepção, de ornamentação, de sacrifício e de preparação do corpo do prisioneiro⁹⁸, mas também podiam ser integradas nas expedições militares, realizando várias tarefas subsidiárias⁹⁹,

(93) Cardim, págs. 149-150; Léry, págs. 204-205; Thevet, *Singularidades*, pág. 255; *Cosmographie*, pág. 915.

(94) Thevet, *Singularidades*, pág. 244; Léry, pág. 180; Cardim, pág. 170; Abbeville, pág. 229.

(95) Thevet, *Singularidades*, pág. 244.

(96) Cf. Thevet, *Singularidades*, págs. 227 e 244; Léry, pág. 182; Staden, págs. 172 e 184; Anchieta, pág. 329; Gabriel Soares, págs. 365 e 399; Abbeville, págs. 229 e 231; Evreux, pág. 99.

(97) Cf. Abbeville, págs. 247 e 252; Léry, pág. 188.

(98) Cf. Staden, págs. 87-91 e 179-180; Thevet, *Cosmographie*, págs. 944-945 e *Singularidades*, pág. 244; Léry, págs. 178-181; Gabriel Soares, págs. 397-340; Cardim, págs. 159-168; Abbeville, págs. 231 e 233.

(99) Cf. acima, págs. 132-139, 288.

e participar dos ritos de renomação, fazendo incisões no corpo, como os homens¹⁰⁰. Mais significativo, porém, é o comportamento das mulheres em certas situações. Elas ensinavam, por exemplo, os papagaios “a incitar os homens à guerra, a fim de aprisionar inimigos e, depois, devorá-los”¹⁰¹. Além disso, como indicam algumas fontes, elas próprias tomavam a iniciativa de incitá-los à revindita. Nas cerimônias funerárias, *verbi gratia*, enquanto pranteavam e faziam a lamentação fúnebre do morto, evocavam suas qualidades e seus feitos guerreiros, estimulando assim os homens presentes¹⁰². Todavia, parece que as mulheres também tinham o direito de exigir vingança contra determinados atos dos inimigos. No Maranhão, pelo menos, as mães e espôsas Tupinambá exigiram, de seus filhos e maridos, a organização de uma expedição punitiva contra os Tremembé¹⁰³.

A polarização negativa dêsses valores redundava no desenvolvimento de atitudes fortemente desfavoráveis aos inimigos. As práticas antropofágicas, como foi indicado, tinham por função perpetuar os laços tribais de solidariedade colocando os grupos locais aliados diante de uma situação de fato e restabelecendo o estado de tensão emocional coletiva, dirigida contra determinados inimigos ou grupos de inimigos. Êsse estado emocional, comungado por todo Tupinambá, caracterizava suas relações com os outros grupos tribais. Frequentemente, as principais fontes quinhentistas e seiscentistas qualificam os sentimentos a êle associados com as palavras ódio e hostilidade¹⁰⁴. Assim, segundo Abbeville, executavam os inimigos “só para vingar a morte de seus antepassados e saciar o ódio invencível e diabólico que votam a seus inimigos”¹⁰⁵. Tais atitudes contrastavam de modo acentuado com o tipo de relações dos Tupinambá entre si. Graças a uma descrição muito otimista, fica-se sabendo o seguinte: “vivem êles em permanente estado de alegria, de festa, contentes e satisfeitos, sem preocupações, sem inquietações nem tristezas, sem fadigas nem angústias que mortificam e consomem o homem em pouco tempo” (pág.

(100) Gabriel Soares, pág. 395; Evreux, pág. 98. Todavia, as mulheres praticavam incisões apenas da altura do umbigo até as coxas, enquanto os homens as faziam por todo o corpo (Evreux, pág. 98).

(101) Thevet, *Singularidades*, pág. 293. — (102) Léry, pág. 222; Thevet, *Singularidades*, pág. 261. — (103) Evreux, pág. 178.

(104) Staden, pág. 176; Abbeville, pág. 233; Léry, pág. 181; Thevet, *Singularidades*, págs. 233 e 246. — (105) Abbeville, pág. 233.

212). Parece-me que o presente trabalho mostra, realisticamente, o contrário. Existiam dimensões sombrias na cultura Tupinambá e se o reconhecimento das crises tribais se processava por canais diferentes, a verdade é que os Tupinambá tinham tanta consciência delas, quanto os brancos das crises que afetavam as sociedades européias. O que importa no texto transcrito, porém, é a ênfase com que o autor descreve o sentido eufórico da vida social dos Tupinambá. Outras fontes confirmam, direta ou indiretamente, tais aspectos daquela descrição. Condensando as informações contidas nestas fontes, pode-se afirmar que a cultura reduzia ao mínimo as tensões emocionais dos Tupinambá entre si, qualquer que fôsse a distância social dos protagonistas. As relações sociais assumiam o caráter de relações amistosas, estabelecendo-se, com ideal, o autodomínio dos sentimentos e emoções; como norma fundamental de conduta, o respeito recíproco, a moderação e a docilidade¹⁰⁶. De acordo com uma observação de Abbeville, o sistema de parentesco classificatório constituía uma das causas fundamentais deste comportamento. Assim, os Tupinambá da ilha do Maranhão tratavam-se uns aos outros como se todos fôsem membros de uma extensa parentela¹⁰⁷. Evreux deixou indicações ainda mais sugestivas, sobre o tratamento recíproco dos Tupinambá. Suas descrições mostram que de fato Abbeville não exagera, quando considerava o tratamento recíproco dos Tupinambá "tão cordial e fraternal" (*ibidem*).

Segundo Evreux, os Tupinambá conviviam "muito pacífica e familiarmente"¹⁰⁸. Quando se levantavam, pela manhã, diziam-se "bom dia", "para vós também" (pág. 143). Quando regressavam à tarde do trabalho diziam-se: "boa tarde", "para vós também" (*ibidem*). À noite, quando queriam dormir, diziam-se: "boa noite", "para vós também" (*ibidem*). Encontrando-se nos caminhos, perguntavam ao companheiro de onde vinha, o que fôra fazer etc. O outro respondia com minúcias, relatando o que fizera, de onde vinha etc.¹⁰⁹. Se vissem algum companheiro pensativo, indagavam logo os motivos de suas

(106) Cf. Abbeville, pág. 250; Anchieta, *Cartas*, pág. 330; Evreux, pág. 126; Thevet, *Singularidades*, págs. 250 e 268; Staden, pág. 167; Cardim, pág. 272.

(107) Abbeville, pág. 227. — (108) Evreux, pág. 145.

(109) O leitor interessado poderá encontrar uma lista de respostas, coligidas por Evreux (págs. 143-144).

preocupações. Então o companheiro contava o objeto de seus pensamentos (pág. 143). Quando viam dois companheiros conversando, também se interessavam pelo assunto e dirigiam-lhes perguntas a respeito. A curiosidade era satisfeita com cortesia e prontidão (*ibidem*). O grau de intimidade envolvido pelo tipo de contato social desenvolvia, portanto, grande interesse recíproco e fortes laços emocionais entre os companheiros de um mesmo grupo local ou de grupos locais solidários. Compreende-se, assim, o interesse da comunidade pelas técnicas de preservação do caráter amistoso das relações sociais. As fontes, infelizmente, subestimaram este aspecto do sistema sócio-cultural. Pode-se, entretanto, ter uma idéia de como procuravam alcançar esse objetivo, através da análise do tratamento dos alcoolizados ou dos indivíduos inconvenientes e irascíveis. Nas grandes cauinagens, por exemplo, a embriaguez constituía uma séria ameaça ao equilíbrio do sistema de relações sociais, pois ela favorecia comportamento usualmente desaprovado. Por isso, quando os entusiasmos atingiam certo ponto, as mulheres escondiam as flechas, os arcos e os tições, visando impedir as consequências graves das disputas eventuais¹¹⁰. Embora tais disputas fôsem raras, por mais alcoolizados que ficassem¹¹¹, a extensão dos danos causados por um indivíduo podia provocar conflitos e mesmo a separação das parentelas e grupos locais aliados¹¹². Para evitar que isso ocorresse freqüentemente, pelos mais fúteis motivos, concediam uma espécie de "permissão" aos protagonistas das cauinagens. Por meio dela, toleravam diversas ações, consideradas delituosas em outras situações. Alguns desses delitos desencadeavam condições penosas, como o ateamento de fogo à própria maloca. Os moradores das malocas, bem como os companheiros do incendiário, ficavam provisoriamente desabrigados. Contudo, nada lhe acontecia¹¹³. Doutro lado, aprovavam ações usualmente proibidas. Assim, os indivíduos que cometiam o maior número possível de "desatinos", subiam mais nas estimativas e na consideração dos companheiros¹¹⁴. O referido "estado de permissão" facilitava, portanto, a livre eclosão de emoções recalcadas, desempenhando importante função na

(110) Anchieta, *Cartas*, pág. 330. — (111) Staden, pág. 167; cf. também Marcgraf, pág. 272. — (112) Anchieta, *Cartas*, pág. 330; Abbeville, pág. 209. — (113) Navarro, *Cartas Avulsas*, pág. 377.

(114) Gabriel Soares, pág. 377; Evreux, págs. 97 e 124; Cardim, pág. 146; Léry, pág. 119.

conservação do equilíbrio psíquico dos Tupinambá. Os indivíduos julgados inconvenientes e irascíveis, de acordo com os padrões tribais, também eram alvo de um tratamento especial. O membro do grupo local, que "provoca e faz mal ao seu vizinho", era chamado *Moiaron*¹¹⁵. Tais indivíduos aborreciam os Tupinambá "sobre todas as coisas" (*ibidem*). Por isso, quando descobriam atitudes desta natureza em um companheiro, passavam a evitá-lo. Atalhavam, desse modo, possíveis contendas. Evreux cita o caso de um hermafrodita, morador no grupo local *Junipará*, e que tinha um temperamento exaltado. Segundo suas observações, "vive porque receiam os selvagens da aldeia trocar palavras com ele" (*ibidem*). Em outro exemplo, informa que uma família inteira se mudou certa ocasião, só para se afastar da vizinhança de um *Moiaron* (*ibidem*). Pareceu-lhe que os Tupinambá se dispunham a fazer qualquer sacrifício para evitar discussões e polêmicas com os companheiros (pág. 147). As atitudes evitativas e de reserva eram mais acentuadas, quando se tratava de indivíduos irascíveis. Chamavam-nos *Poromotare-vim* e tinham o cuidado de encerrá-los em um círculo de isolamento (*ibidem*). Se um indivíduo estivesse encolerizado, ele próprio se encarregava de prevenir os companheiros, dizendo-lhes: *cheporomotare-vim* ("eu estou encolerizado") (*ibidem*). Então, ninguém conversava com ele, procurando todos abandoná-lo "o mais que podem" (*ibidem*). Encaravam este comportamento como um meio de acalmar a cólera do companheiro. Expressavam isto dizendo: *mogerecoap* ("abandonar alguém") ou *aimogerecoap* ("abrando o que está encolerizado") (*ibidem*). É óbvio que assim evitavam as ofensas recíprocas e suas conseqüências danosas. Na verdade, nem o homem nem a mulher Tupinambá toleraria uma ofensa (pág. 148). Por isso, asseguravam-se condições de vida social em que elas fossem realmente militadas e em que fossem mantidas as alianças das famílias grandes e dos grupos locais solidários.

O material exposto pode, entretanto, ser encarado de outra perspectiva: trata-se da ausência de formas dolorosas de disciplina no sistema sócio-cultural Tupinambá. Apesar de ser uma sociedade gerontocrática e dos grandes privilégios concedidos aos velhos, estes não se tornavam odiosos aos olhos dos demais membros da comunidade. Ao contrário, constituíam objeto da

(115) Evreux, pág. 146.

confiança, do respeito e da veneração dos mais jovens. As formas tribais de controle social negligenciavam a interferência pessoal deles nas situações sociais novas ou delicadas em que se viam envolvidos. Quando precisavam intervir diretamente, faziam-no em nome dos costumes, ajustando os acontecimentos às soluções reconhecidamente aceitas como tradicionais¹¹⁶. Da mesma forma, apesar de ser uma sociedade em que os tipos aprovados de comportamento dependiam de valores e concepções religiosas, o interesse pelos prazeres reconhecidos como tal, pelos outros seres humanos e, de um modo geral, pela vida, marcava profundamente a personalidade Tupinambá. Por isso, dispensavam algumas das inibições e sobrecargas psíquicas, resultantes dos meios de redenção do homem postos em prática por outros povos. A vida na terra surgia aos seus olhos como uma provação só à medida que representava uma etapa transitória de seleção dos mais capazes e mais dignos da vida futura na sociedade sobrenatural dos heróis míticos e dos antepassados tribais. Como havia perfeita coerência entre os atributos da personalidade ideal (calcada no modelo desses antepassados e heróis míticos), e as possibilidades reais de desfrutamento da vida (de acordo com o horizonte mental e as oportunidades concedidas pelo aproveitamento do meio natural circundante e pela cultura), é claro que as crises e conflitos psíquicos, oriundos da disciplina e da coerção exterior, se reduziam apreciavelmente. Não se pode negar que, de fato, os textos revelam os Tupinambá como seres mentalmente atormentados. Todavia, os choques emocionais apontados pelas fontes provinham da própria natureza do mundo sobrenatural ambiente. Não resultavam em grande parte, pelo menos, das fricções das tendências pessoais de conduta com os padrões de comportamento ideais, como uma simples condensação dos dados disponíveis poderá evidenciar. Em determinadas condições, de preferência à noite, os espíritos maus maltratavam ou assustavam os homens e as mulheres, causando-lhes medo e até castigando-os fisicamente. Os animais subordinados aos espíritos maus, ou estes próprios transformados em animais, podiam aparecer diante deles e espancá-los impiedosamente. Noutras situações, os espíritos maus preferiam castigá-los de outras maneiras. Então impediam a vinda das chuvas em tempo oportuno ou provocavam ataques inopinados e fatais dos inimigos dos Tupinambá. Habitavam nos grupos

(116) Abbeville, pág. 234.

locais abandonados, particularmente perto das sepulturas. Os Tupinambá não duvidavam de sua existência. Assombravam-se com a indiferença dos brancos, que não os viam, como eles, e não sofriam tais ataques¹¹⁷. Qualquer indivíduo, pois, homem ou mulher, criança ou adulto, expunha-se normalmente à ação de tais forças negativas. Para evitá-las, bastava tomar certos cuidados, como transportar uma pequena vasilha contendo fogo, por exemplo¹¹⁸. Infelizmente, as lacunas das fontes não permitem relacionar, de modo sistemático, tais atormentações com os lapsos cometidos na observância dos padrões ideais de comportamento. Sabe-se que, de fato, a desobediência ou inobservância das normas impostas pelos rituais expunha os transgressores a certos perigos. Podia, mesmo, acarretar sua morte, quando se tratava dos ritos de renomação¹¹⁹. Nestas ocasiões, segundo esta fonte, os protagonistas da situação revelavam abertamente suas preocupações e o estado de tensão nervosa em que ficavam. Mas ignora-se completamente como isso repercutia no comportamento posterior do indivíduo; ou, em outras palavras, se tais transgressões se colocavam diante dele como matéria de reflexão e como causa de noções culposas de *falta*. Em todo caso, pode-se concluir legitimamente, dos dados disponíveis e analisados, que a polarização individual dos sentimentos e das expectativas de comportamento coletivo se processava de modo positivo. Pelo menos, observam-se os efeitos desse processo ao se verificar como ele restringia os limites dentro dos quais poderiam ocorrer fortes tensões emocionais, como resultado da fricção violenta dos valores sociais com as estimativas pessoais de conduta. O indivíduo transformava-se gradualmente em uma pessoa, adquirindo conhecimentos e experiências que tendiam a assumir, em cada fase de sua vida e de acordo com o *status* ocupado na hierarquia tribal, configurações características. As diversas configurações, por sua vez, do ponto de vista do desenvolvimento acumulativo das experiências e da capacidade crescente dos indivíduos de desempenhar novos papéis, ligavam-se entre si organicamente. Por isso, entrosavam-se de tal modo, que a emergência de um tipo mais complexo de con-

(117) Evreux, págs. 292-293; Thevet, *Singularidades*, pág. 211; Léry, pág. 189; Gabriel Soares, págs. 381-382; Abbeville, pág. 252.

(118) Staden, pág. 158; Thevet, *Singularidades*, págs. 211 e 231; Léry, pág. 215.

(119) Cardim, pág. 167.

figuração da personalidade, relativa ao *Aua*, por exemplo, dependia da realização completa do tipo anterior de configuração da personalidade, isto é, a que se referia ao *Kunumy-Uaçu*.

Seria interessante, ainda, discutir mais acuradamente o tipo de personalidade considerada ideal pelos Tupinambá. Egon Schaden, estudando o mesmo problema em relação especialmente aos antigos Tupí-Guaraní, e aos Tapirapé e Apapokuva-Guaraní, chegou à seguinte conclusão: "Diante de tudo isso, compreende-se facilmente que o herói mítico da tradição tribal, que representa a concepção do tipo ideal em sua totalidade, não seja, p. ex., um grande guerreiro, mas necessariamente um grande pajé, um feiticeiro de poderes sobrenaturais"¹²⁰. Essa explanação, legítima quanto aos Tapirapé e aos Apapokuva-Guaraní, dificilmente poderia ser aplicada sem reservas aos Tupinambá, em cujo sistema sócio-cultural é problemática toda a tentativa de separação de valores religiosos e valores guerreiros. Todavia, penso que ela abre uma ótima pista ao investigador, sugerindo um problema realmente complicado. O pajé, a pessoa mais influente e dotada de maiores poderes sobrenaturais na sociedade Tupinambá, corresponderia também ao tipo de personalidade ideal, representado na cultura sob a forma dos heróis civilizadores? Egon Schaden pensa que sim (pág. 37 e segs.). Por isso escreve: "o pajé é um pequeno herói, como o herói é um grande pajé" (pág. 39). Contudo, na base do material disponível, é impossível dar uma resposta direta e definitiva à questão, no que diz respeito aos Tupinambá. Tenho a impressão de que a aspiração normal dos homens consistia em atingir o modelo descrito nas tradições tribais sob a forma do bom chefe de família e do grande guerreiro. Os gêmeos míticos, *Ariconte* e *Tamendonare*, exprimem, nesse sentido, dois ideais básicos de personalidade¹²¹. Os pajés, graças aos seus atributos sobrenaturais, tendiam a se aproximar mais dos heróis civilizadores, como *Sumé* ou *Maire-atá* e *Maire Pochy*, colocados *verbi gratia* na tradição tribal logo abaixo de *Monan* ou *Maire-Monan*¹²². De certo modo, as qualidades exigidas de um

(120) Egon Schaden, *Ensaio Etno-sociológico sobre a Mitologia Heróica de Algumas Tribos Indígenas do Brasil*, op. cit., pág. 112.

(121) Ver A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, págs. 31-43 e 229-230.

(122) Uso, aqui, a sistematização da Mitologia Tupinambá, apresentada por A. Métraux (op. cit., pág. 7 e segs.).

homem que pretendia ser um guerreiro notável diferiam bastante das qualidades exigidas de um homem que pretendia tornar-se um *pajé-uaçu*. A melhor forma de exprimir essa diferença consiste em pôr em evidência o seguinte fato: o segundo jamais conseguiria galgar a posição cobiçada antes de passar com sucesso pelas atividades guerreiras. As fontes mencionaram este fato, ao explicar que os velhos, "principais das aldeias", tentavam pôr em prática os conhecimentos acumulados durante sua vida. Assim, exploravam os poderes sobrenaturais adquiridos através de numerosos sacrifícios rituais e procuravam obter "o renome de bons pajés capazes de curar tôdas as doenças" ¹²³. Como *Thuyuae*, qualquer guerreiro dispunha, no fim de sua vida, mesmo que não alcançasse o grau de pajé, amplos poderes mágicos. Portanto, deve-se admitir que, na gradação do carisma e do prestígio, o pajé constituía exceção e o grande guerreiro, a norma. Ambos, porém, tendiam para modelos ou tipos de personalidade ideal bem definidos, claramente descritos nas tradições míticas tribais.

Em resumo, os Tupinambá reconheciam 12 categorias de idade, sendo duas comuns aos recém-nascidos de ambos os sexos, e as 10 restantes distribuídas em 5 pares simétricos, de acordo com o sexo dos indivíduos. Os dados disponíveis evidenciam que a organização das capacidades e das energias humanas se processava graças ao adestramento dos indivíduos, através das relações sociais criadas pelo sistema de categorias de idade. Por isso, na base de distinções de sexo e idade, os Tupinambá sabiam o que esperar e o que exigir de um indivíduo. A atribuição de serviços e deveres, tanto quanto a atribuição de garantias e privilégios, subordinavam-se à escala de obrigações e direitos sociais, fornecida pelo sistema tribal de categorias de idade. O comportamento dos indivíduos assumia, assim, feições características, conforme a pessoa com quem entravam em contato e a natureza da situação em que se viam envolvidos. Em geral, as relações entre pessoas tratadas pelo mesmo designativo de idade eram simétricas; as relações entre pessoas tratadas por designativos distintos de idade eram assimétricas. O respeito recíproco e o interesse afetivo pelo interlocutor marcavam profundamente tais relações. Porém, as relações assimétricas implicavam também tratamento cerimonioso. Os Tupi-

(123) Abbeville, pág. 254; cf. também: Evreux, pág. 296; Salvador, pág. 61.

nambá dispensavam aos mais velhos cuidados especiais, distinguindo-os por meio de regras especiais de polidez e veneração. Não obstante, sabe-se que, na convivência diária, as regras relativas ao comportamento recíproco dos parentes podiam solapar tais distinções. Segundo uma informação citada noutra parte deste trabalho, "um homem de 50 anos chama pai a um menino de um dia, por ser irmão do seu pai" ¹²⁴. Parece, entretanto, que essa era a única possibilidade de interferência. Pois proibiam expressamente, tomando como base o sexo e a idade, o exercício de atividades consideradas extra-rotineiras. O indivíduo só podia desempenhar os papéis relacionados ao *status* que lhe era atribuído na comunidade. Compreende-se como, nessas condições, as diversas categorias de idade se ligavam à emergência de tipos característicos de configuração da personalidade. As descrições e informações contidas nas principais fontes permitem, a este respeito, distinguir pelo menos uma dupla série de tipos bem nítidos de *personalidade-status*. Correspondem êles às seguintes categorias: *kunumy*, *kunumy-uaçu*, *aua* e *thuyuae* (para os homens); *kugnatin*, *kugnammuçu*, *kugnan* e *uainuy* (para as mulheres).

A transição de uma fase a outra podia ou não coincidir com ritos de passagem. Os ritos de nascimento constituíam uma condição *sine qua non* para a integração do recém-nascidos à vida tribal. Depois, submetiam os indivíduos a ritos especiais somente na iniciação. As mulheres, quando atingiam a puberdade; os homens, quando eram julgados aptos para serem admitidos no grupo de guerreiros. Os critérios de reconhecimento social da maturidade, todavia, eram diferentes. Quanto às mulheres, julgavam suficiente o aparecimento da primeira menstruação; quanto aos homens, o retardamento dos ritos de passagem sugere a prevalência dos dotes adquiridos socialmente pelos candidatos. Posteriormente, os rituais tradicionais de casamento regulavam a admissão definitiva dos recém-casados ao círculo dos adultos.

Do ponto de vista do desenvolvimento da personalidade, o mecanismo de categorias de idade facilitava a aquisição das experiências e a ordenação das mesmas em constelações psicológicas mais amplas. Tal sistema possibilitava a acumulação antecipada de emoções, conhecimentos e ideais, em situações

(124) Anchieta, *Cartas*, págs. 329-330.

existenciais da vida comunitária. Por isso, tornava mais suave a transição dos indivíduos de umas fases às outras de sua existência social. Em relação, ainda, com os tipos de ajustamento recíproco das gerações em contato, coloca-se a questão das formas de controle social. Do que se pode inferir dos dados apreciados, parece que os Tupinambá evitavam a *personalização* das interferências dos velhos na fiscalização dos atos dos jovens. Assim, punham ênfase na comparação das ações praticadas por eles com as normas tribais de comportamento, favorecendo assim o desenvolvimento do autodomínio das emoções e dos sentimentos. Em consequência, os conflitos das camadas dominantes com as camadas ascendentes da população sofriam apreciável limitação, suavizando benêficamente os efeitos da disciplina e da coerção exterior sobre o equilíbrio psíquico dos adolescentes e adultos.

Quanto ao modelo de personalidade, pôsto diante dos indivíduos como ideal a ser atingido, são muito restritas as conclusões legitimamente válidas. São visíveis, tanto na mitologia tribal como na hierarquia social, as preferências dos Tupinambá pelo sexo masculino. Os homens constituíam o sexo dominante e, normalmente, só eles conseguiam realizar todos os atributos humanos, considerados básicos na cultura Tupinambá. Além disso, percebe-se certa gradação nos tipos de personalidade masculina. O aproveitamento dos textos míticos sugere o bom chefe de família e o grande guerreiro como ideal coletivo de personalidade, acessível à maioria dos homens bem dotados. Acima desse modelo, a cultura colocava os líderes carismáticos por excelência, que eram os pajés. Exclusivamente os indivíduos excepcionais podiam, contudo, atingir este ideal supremo. Pois embora todos tivessem um mínimo indispensável de poderes sobrenaturais, apenas uma minoria possuía-os em proporções realmente consideráveis. Desta minoria eram extraídos os mais importantes pajés.

CAPÍTULO V

O CONSELHO DE CHEFES

ATUALMENTE, os etnólogos procuram estudar, quando tratam dos problemas envolvidos pelos sistemas políticos, todos os aspectos da vida social subordinados à organização política da sociedade. Assim, escreve Radcliffe-Brown: "lidando com os sistemas políticos, portanto, ocupamo-nos com o direito, de um lado, e com a guerra, de outro. Mas, existem certas instituições, como a vingança regulamentada, que ficam entre as duas"¹. A documentação relativa à organização política dos Tupinambá, entretanto, é muito pobre e fragmentária. Ela nos permite, apenas, descrever alguns dos tipos de ajustamentos e controles tribais do sistema político Tupinambá. Tais tipos de ajustamentos e controles tribais referem-se: às relações com os grupos tribais circunvizinhos e inimigos (guerra); à punição de ofensas e homicídios (retaliação); às formas tribais de dominação (gerontocracia). O primeiro problema já foi estudado minuciosamente no capítulo II. Devo, pois, analisar as duas últimas questões, embora tenha tratado, de passagem, das relações entre a retaliação e as formas familiares de controle social.

Uma ligeira comparação preliminar dos dois problemas evidencia que, na sociedade Tupinambá, a retaliação conduzia a atividades estritamente domésticas. Os indivíduos envolvidos na punição de um crime faziam-no como membros ou aliados de determinada parentela; o próprio crime era encarado como uma ofensa à parentela. Enquanto isso, o "conselho de chefes", através do qual os anciãos exerciam a autoridade política e

(1) In M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard (ed.), *African Political Systems*, International Institute of African Languages and Culture, Oxford University Press, Londres, 1940; prefácio de A. R. Radcliffe-Brown, pág. XIV.

resolviam as questões tribais, transcendia aos limites dos grupos familiares e tinha um caráter permanente. O conselho de chefes funcionava como uma instituição capaz de promover o ajustamento dos indivíduos como membros de certo grupo local ou como membros de uma confederação de grupos locais. O conselho de chefes enfrentava ou provocava situações características, nas quais os indivíduos em interação se comportavam como membros de uma unidade social mais ampla e inclusiva que o círculo de parentesco. Por isso, pode-se admitir, de acordo com o ponto de vista sustentado por alguns etnólogos², que o conselho de chefes constituía uma instituição política básica na sociedade Tupinambá. Além disso, em virtude da precariedade das informações, o estudo do funcionamento e das atribuições do conselho de chefes esclarece-nos sobre vários aspectos essenciais da estrutura política da sociedade Tupinambá.

A retaliação repousava na expectativa, demasiado vigorosa no sistema sócio-cultural Tupinambá, de tratamento recíproco equivalente. Pode-se ter uma idéia disto, apreciando-se as atitudes manifestadas por aqueles aborígenes nas relações com os brancos. Abbeville, por exemplo, verificou “que são muito invejosos da honras prestadas a outrem e consideram desfeita não receberem iguais testemunhos de estima”³. Assim, em todos os grupos locais que os franceses visitaram, Abbeville e seus companheiros defrontaram-se com o mesmo problema: a exigência segundo a qual deveriam permanecer em cada um tanto tempo quanto haviam permanecido no primeiro grupo local visitado, o de *Junipará* (*ibidem*). Em todo caso, somente eram sensíveis às gentilezas dispensadas aos companheiros enquanto não fôssem alvos das mesmas atenções. Por isso, “à condição de que lhes faça o mesmo”, escrevia o autor, abstinham-se de atitudes de despeito ou de desagrado (pág. 250). A expectativa, porém, transferia certas obrigações aos indivíduos solicitados. Dificilmente perdoariam a recusa a um pedido, em particular se se tratasse de atenções reconhecidamente dispensadas a outros companheiros. “Os selvagens, em resumo, não

(2) Cf. E. D. Chapple e G. S. Coon, *Principles of Anthropology*, op. cit., cap. 14; especialmente págs. 330-332; sobre o conselho dos velhos na sociedade Tupinambá: cf. ainda Paul Kirchhoff, “Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas”, art. cit., pág. 188.

(3) Abbeville, pág. 95.

dão nada sem que também recebam. E assinalam bem a quem lhes fizer uma recusa, nunca mais esquecendo êsse fato”⁴. A mesma coisa revela Léry: “quem quiser ser amigo, tanto dos velhos como das crianças, nada deve negar-lhes. Verdade é que não são ingratos, principalmente os velhos, pois quando menos pensamos no obséquio, eles lembram do donativo e o retribuem com qualquer coisa”⁵. Do mesmo modo, esperavam dos brancos uma retribuição satisfatória pelos serviços prestados e pelos bens consumidos ou adquiridos (pág. 183). Esse mecanismo de avaliação de atitudes, transferido para o plano das ações consideradas danosas, implicava uma regra segundo a qual cada um devia sofrer os mesmos danos cometidos contra outros.

A *vendetta* era encarada como uma solução necessária, pensando os Tupinambá que “sua honra depende de vingança”⁶. Por isso, acentua, “se um ofende a outro, segue-se logo a pena de talião” (pág. 126). “Por menos ultrajado que seja, jamais se conseguirá reconciliar o ofendido com o ofensor. Essa obstinação adquirem e conservam os índios, de pais a filhos”⁷; “pensam ainda os indígenas, que, se alguém bate em outro, ou fere, deve o ofensor receber, sem demora, golpe por golpe, se não mais. E é um belo espetáculo vê-los querelar, ou bater-se” (pág. 250). A mesma informação é prestada por outra fonte: “em verdade, são os índios tão ciosos do que pertence a cada um que se alguém prejudica a outrem deve pagá-lo pela pena de talião. Assim uma bofetada é paga com outra; se alguém quebra um braço ou qualquer outro membro de um companheiro, terá também a mesma pena; e se mata tem algumas modificações, pois o direito natural é imutável”⁸. Os textos evidenciam que as disputas entre membros de um mesmo grupo local e tôdas as suas conseqüências, até as mais graves, eram encaradas como assunto privado. Reconheciam aos contendores o direito de levá-las até onde lhes parecessem conveniente. Os resultados das disputas, contudo, eram avaliados doutro ponto de vista, pois consideravam a ofensa e os danos eventuais em termos dos interesses das parentelas. Em outras palavras, os indivíduos envolvidos em situações de conflito

(4) Thevet, *Singularidades*, pág. 271. — (5) Léry, pág. 151. — (6) Evreux, págs. 122 e 123. — (7) Thevet, *Singularidades*, pág. 249.

(8) Abbeville, pág. 255.

delas participavam como membros de um grupo, no caso a unidade social constituída por uma família grande, juntamente com seu círculo de aliados e amigos. A noção de responsabilidade coletiva transferia, portanto, do indivíduo para o grupo básico a que pertencia, o direito da represália e da exigência de uma compensação imediata e equivalente⁹. Pessoalmente, o ofensor submetia-se a certas obrigações. Assim, “se alguém fere outrem, de propósito ou não, também se encarrega o ofensor de chupar a chaga do ferido, até que este se cure”¹⁰. Todavia, ao círculo de parentesco do ofendido cabia a exigência da reparação compensatória e a responsabilidade pela observância da mesma. A ofensa interferia no sistema de relações sociais como um fator de perturbação. O equilíbrio e o estado de eunomia só podiam ser restabelecidos sob a condição de os dois grupos de parentes em presença — o do ofensor e o do ofendido — observarem estritamente os padrões tradicionais de comportamento. Estes estipulavam que o próprio grupo do ofensor devia encarregar-se da aplicação das sanções. Algumas citações esclarecerão suficientemente os diversos aspectos da instituição aqui analisada. “Se acontece brigarem dois indivíduos (o que é tão raro que durante a minha permanência de quase um ano entre eles só me foi dado presenciar duas vezes) não procuram os outros separá-los ou apaziguá-los; deixam-nos até se furarem os olhos mutuamente sem dar palavras. Entretanto se um deles é ferido prendem o ofensor que recebe dos parentes próximos do ofendido ofensa igual e no mesmo lugar do corpo; e ocorrendo morrer a vítima, os parentes do defunto tiram a vida ao assassino. Em resumo, é vida por vida, olho por olho, dente por dente”¹¹. Outros textos explicam melhor a forma assumida pela punição. “Quando tal caso acontece de um matar a outro, os mesmos parentes do matador fazem justiça dele e logo à vista de todos o afogam”¹². Segundo um exemplo de Anchieta, o próprio filho se encarregou de executar a mãe, que matara um jovem do grupo local¹³. Doutro lado, o grupo do ofensor obrigava-se a substituí-lo por uma pessoa equivalente, se por acaso ele se furtasse às repre-

(9) Sobre a noção de “responsabilidade coletiva”, nestas situações, cf. Paul Fauconnet, *La Responsabilité*, Étude Sociologique, Lib. Félix Alcan, 2ª ed., Paris, 1928, especialmente pág. 67 e seguintes.

(10) Thevet, *Singularidades*, pág. 278. — (11) Léry, pág. 208. — (12) Gandavo, pág. 118.

(13) Anchieta, *Cartas*, pág. 100.

sálias¹⁴. A extensão das represálias, por sua vez, dependia do caráter da ofensa. Se o ofensor a praticasse involuntariamente, revelavam “uma justa misericórdia” na punição; caso contrário, se ela fôsse levada a efeito propositadamente, empenhavam-se com ardor na exigência da punição¹⁵. Quando os parentes do ofensor se recusavam a satisfazer as obrigações estipuladas pela tradição, rompiam-se os laços de solidariedade do grupo local. Os dois grupos de parentes, com as parentelas amigas e aliadas, passavam a se hostilizar e a se guerrear mutuamente, tornando-se inimigos irreconciliáveis¹⁶. Existem exemplos desse desfecho em relação aos Tupinambá do Rio de Janeiro, da Bahia e do Maranhão¹⁷. Na realidade, alguns grupos tribais considerados inimigos pelos Tupinambá e por eles designados como *Tabajara*, tinham sido anteriormente seus amigos, parentes e aliados. Fatores especiais, desconhecidos atualmente, frustraram o funcionamento do sistema tribal de ajustamentos e controles e, como consequência, o restabelecimento do equilíbrio do sistema total de relações sociais. Isso evidencia a importância das relações de parentesco como fonte e condição da unidade tribal.

Quanto ao conselho de chefes, parece-me que uma análise completa do funcionamento do mesmo deve partir da discussão dos critérios tribais de determinação de *status* e das formas usuais de liderança. Alguns autores, como Henry Sumner Maine e Ferdinand Tönnies, simplificam o problema, explicando o mecanismo de determinação de *status* por ordens exclusivas de fatores. Assim, em uma sociedade, do tipo da sociedade dos Tupinambá, o problema do *status* seria resolvido por meio de combinações de relações de parentesco. O fato de um indivíduo pertencer a certa família grande e de poder contar a própria genealogia de certo modo, seria fundamental na determinação do seu *status* na comunidade¹⁸. Em outras palavras, empregando-se a distinção feita por Linton entre *status atribuído*

(14) Gabriel Soares, pág. 84. — (15) Evreux, págs. 109-114. — (16) Gandavo, pág. 118. — (17) Anchieta, *Cartas*, pág. 330; Gabriel Soares, págs. 362-363; Abbeville, pág. 209.

(18) Sir Henry Sumner Maine, *Ancient Law: Its connection with the early History of Society and its relations to modern ideas*, John Murray, Londres, 11ª edição, 1887, págs. 127-133 e 258; Ferdinand Tönnies, *Communauté et Société*. Catégories Fondamentales de la Sociologie Pure, Introdução e tradução de J. Leif, Presses Universitaires de France, Paris, 1944; págs. 14-15, 21-22, 26-27 e, especialmente, 176-177.

e *status adquirido*¹⁹, as sociedades de organização social “simples” resolveriam os problemas de ajustamento recíproco dos indivíduos através da atribuição do *status*, cabendo unicamente às relações de parentesco uma importância relevante. É algo difícil sustentar com coerência, em nossos dias, tal ponto de vista²⁰. Na verdade, é pouco provável, por mais “simples” ou “primitiva” que pareça a organização social de um povo, que ele consiga resolver todos os problemas envolvidos pela vida em comum, por meio do mecanismo da atribuição de *status*. Ao contrário, e o exemplo dos Tupinambá é significativo nesse sentido, quando um povo dá certo relêvo a êsse mecanismo, fatalmente é levado a desenvolver formas compensatórias de aquisição de prestígio e de elevação de *status*. O sistema de valores de uma sociedade, ao definir os tipos de personalidade considerados ideais, cria ao mesmo tempo um sistema dinâmico de tendências de realizações daqueles tipos. Os Tupinambá colocavam os ideais de personalidade, representados no bom chefe de família, no grande guerreiro ou no pajé de poderes excepcionais, como objetivos supremos. E assim eram fortemente solicitados pelos valores tribais associados a êsses tipos de personalidade. A educação tribal e as situações existenciais da vida comunitária apresentavam estímulos constantes ao desenvolvimento da ambição do homem nas direções indicadas. Contudo, a variedade de graus com que os indivíduos chegavam a encarnar um dos ideais coletivos de personalidade era muito grande. As informações deixadas pelos cronistas testemunham que, apenas alguns indivíduos, eram encarados pelos Tupinambá como altamente representativos²¹. Compreende-se que a alter-

(19) Ralph Linton, *O Homem*, op. cit., pág. 135.

(20) O leitor poderá encontrar algumas críticas fundamentais às explicações da organização política de povos não letrados, baseadas nesse ponto de vista, em Paul Radin (*Social Anthropology*, McGraw-Hill Book Co., Nova Iorque e Londres, 1933; págs. 27 e segs.).

(21) Entre os mais importantes, os brancos consignaram os seguintes: *Cunhambebe* (Staden, 97; Thevet, *Singularidades*, págs. 318-320; idem, *Les Vrais Portraits et Vies des Hommes Illustres* etc., págs. 661-662; Léry, pág. 255); *Abati-Poçanga* (Staden, pág. 139); *Nhaê-pepôaçu* (Staden, págs. 102-103); *Apiripê*, *Curubi*, *Bôca-Torta*, *Pindoboçu* (Anchieta, *Cartas*, págs. 374, 375-376, 379 e 204, 205, 211, 222-223 e segs., respectivamente); *Japi-açu* (Abbeville, págs. 80, 141); *Marcoiá Peró* (Abbeville, pág. 95); *Su-assuac* (Abbeville, págs. 109 e 112); *Momboré-Uaçu* (Abbeville, pág. 115); *Arraia Grande* (Evreux, págs. 170-171); *Marentim* (Evreux, págs. 263-274); *Pacamão* (Evreux, págs. 329-336).

nativa não podia ser diferente. A existência de um sistema de valores e a relação destes valores com o comportamento humano, não constituem garantia suficiente de que todos os indivíduos chegarão a resultados semelhantes ou que encarnarão os ideais coletivos de modo uniforme. As oportunidades concedidas aos membros de uma comunidade são aproveitadas diversamente, de acordo com as energias e as aptidões desiguais de cada um; e isso reflete-se forçosamente no prestígio e no *status* dos mesmos²². Autores como Freyer, além disso, preferem focalizar as diferenças de oportunidades, concedidas aos membros de uma sociedade, em termos da ordenação das categorias de *soci* existentes. Por isso, julgam que as diferenças individuais podem ser realçadas por formas aprovadas de ajustamento recíproco dos indivíduos, essencialmente variáveis, de acordo com as situações sociais enfrentadas e com as alterações da posição social relativa na sociedade²³. Êste aspecto da questão também é evidente na sociedade Tupinambá, bastando considerar as diferenças de comportamento já indicadas, em termos dos princípios de sexo e idade.

Resumindo os dados expostos nos três capítulos precedentes, pode-se afirmar que a atribuição de *status*, na sociedade Tupinambá, se processava através de três princípios básicos. O mais significativo era, sem dúvida, o de parentesco. A importância da árvore genealógica, e a extensão do grupo de indivíduos ligados entre si por laços de parentesco, compreendendo tanto as famílias grandes como o que se poderia chamar de parentelas, concediam ao indivíduo uma posição bem definida na hierarquia tribal. Em segundo lugar, estavam os dois princípios de sexo e idade, que funcionavam de modo concomitante. Uma das funções destes dois princípios consistia no propiciamento ou no alargamento das condições em que o critério de parentesco devia ser empregado. Todavia, também forneciam distinções básicas mais amplas, por meio das quais a população era dividida em duas camadas, de acordo com o sexo, e estas em diversas categorias, conforme às variações limites, de idade. Apesar das lacunas, as informações disponíveis evidenciam claramente que os três princípios explicam apenas uma parte da complicada teia de atividades e aspirações de um Tupinambá.

(22) Cf. Wilhelm Mühlmann, *Rassen — und Völkerkunde*, op. cit., págs. 39-41. — (23) Hans Freyer, *La Sociologia, Ciencia de la Realidad*, op. cit., págs. 272-286.

De fato, uma grande parte da vida destes aborígenes — principalmente aquela que se relacionava com o exercício das tarefas quotidianas e com a revelação dos dotes pessoais em tais circunstâncias — só se torna inteligível à luz de novas combinações de critérios de determinação de *status*. É evidente que os Tupinambá elevaram ao máximo as possibilidades de aproveitamento das qualidades pessoais dos indivíduos, socialmente apreciadas e desejadas. Em consequência, as considerações coletivas dos sucessos ou insucessos quotidianos repercutiam automaticamente no prestígio e no *status* social de cada um.

Assim, os textos revelam que os Tupinambá conheciam vários meios através dos quais um homem podia ampliar seu prestígio, merecer novas honrarias e subir de *status*. Um deles baseava-se nas aptidões reveladas nos trabalhos agrícolas, na caça e na pesca. O adulto tinha sempre a obrigação de dar exemplo à mocidade. Mas o homem que se tornava principal ou morubixaba contraía obrigações maiores; “quando as faz [as roças] com a ajuda de seus parentes e chegados, ele lança primeiro mão do serviço que todos”²⁴. Dificilmente um indivíduo poderia aumentar o seu prestígio sem que possuísse realmente grande capacidade de trabalho. Um dos símbolos mais expressivos de elevação de *status* consistia no número de mulheres de um homem. Pois bem, embora os guerreiros excepcionais recebessem com frequência mulheres de presente e ofertas de novas alianças, a conservação das mulheres em sua companhia subordinava-se à sua capacidade de provê-las razoavelmente de alimentos de procedência masculina. Por isso, o aumento do grupo de mulheres se processava na velhice do homem: então podia contar com a cooperação dos filhos e, muitas vezes, também com a cooperação dos genros. Os que malogravam, nesse sentido, conservavam-se monógamos²⁵. A capacidade de trabalho e o espírito empreendedor também repercutiam no prestígio de um homem através do incremento dos bens pessoais (ornamentos de penas, de pedras altamente reputadas, de colares de dentes de inimigos etc. etc.). Tais bens constituíam “tôda a sua riqueza”²⁶, sendo usados nas cerimônias mais importantes. Simbolizavam virtualmente o pode-

(24) Gabriel Soares, pág. 365; ver também: Abbeville, pág. 241; Evreux, págs. 75 e 96; Léry, pág. 204; Thevet, *Singularidades*, pág. 253. — (25) Anchieta, *Cartas*, págs. 453-454.

(26) Anchieta, pág. 376; Staden, pág. 172.

rio de um guerreiro, pois, segundo a explicação de Gabriel Soares, “com os quais atavios se fazem temidos e estimados”²⁷. Além disso, os Tupinambá apreciavam altamente os conhecimentos musicais e os dotes oratórios de uma pessoa. Os músicos e cantores, de ambos os sexos, eram “mui estimados” (pág. 383). Alguns alcançavam, mesmo, o direito de trânsito livre (*ibidem*). A capacidade discursiva, entretanto, parece ter merecido maior reputação. Os grandes oradores eram chamados “senhores da fala” e tornavam-se os líderes eventuais das grandes ações coletivas. Ouviam-nos com prazer, durante uma noite inteira e adotavam com facilidade os pontos de vista ou as decisões por eles enunciados²⁸. A seleção dos oradores se processava com certo rigor, pois formavam grupos de discussão, cujos membros procuravam derrotar os pretendentes. “E para experimentar se é bom língua ou eloquente, se põem muitos com ele tôda uma noite para vencer e cansar e se não o fazem, o têm por grande homem e língua”²⁹. Cardim afirma que essas provas podiam prolongar-se até por dois ou três dias³⁰. O *senhor da fala* “em sua mão tem a morte e a vida, e os levará por onde quizer sem contradição” (*ibidem*). A maior fonte de prestígio e de elevação de *status*, porém, ligava-se à vingança dos antepassados e dos parentes ou amigos mortos em combate pelos inimigos. Por isso, os valôres guerreiros e as qualidades subordinadas a eles, na cultura Tupinambá, assumiam importância peculiar na vida de um homem. Sem realizar a proeza considerada mínima (aprisionamento e sacrifício ritual de um inimigo, pelo menos), jamais um indivíduo conseguiria casar e ser admitido no círculo dos adultos. Entretanto, à medida que sua coragem, suas habilidades e feitos guerreiros se tornavam conhecidos, podendo ser rememorados os inimigos sacrificados, bem como computados os nomes assim obtidos, fazia-se alvo de honrarias especiais e adquiria extensa influência pessoal. Por meio das incisões, o guerreiro evidenciava o número de situações em que tivera a oportunidade de vingar os parentes e amigos mortos; nos ritos de execução e de renomação, e em outras cerimônias tribais, podia enumerar os próprios feitos guerreiros ou ouvir o relato dos mesmos³¹.

(27) Gabriel Soares, pág. 372. — (28) Anchieta, *Cartas*, pág. 433; Cardim, págs. 146-147 e 272. — (29) Anchieta, *Cartas*, pág. 433. — (30) Cardim, pág. 272.

(31) Abbeville, págs. 229, 231 e 254; Anchieta, *Cartas*, págs. 329; Evreux, págs. 98-99; Gabriel Soares, págs. 365, 399 e 401;

Além disso, como já foi explicado acima, aumentavam os poderes sobrenaturais de que era dotado, tornando-se credor de maior confiança e honrarias da parte dos seus companheiros. Outra fonte de elevação de *status* consistia na realização das atividades de *medicine man* e de *xamã*. Todavia, isso só era possível aos indivíduos que tinham atravessado, com sucesso reconhecido, as etapas da vida do grande guerreiro. Assim, escreve Abbeville, os velhos entregavam-se a essas atividades, conseguindo alguns as credenciais de "grandes pajés" ³².

Verifica-se, pois, que os Tupinambá encontravam na própria cultura, formas básicas de aplicação e aproveitamento das vocações e energias de que eram portadores, suficientemente complexas para concederem aos indivíduos amplas oportunidades de ajustamento ao meio social. Os *status* que lhes eram atribuídos, como membros de determinadas parentelas e como seres humanos de certo sexo e idade, afetavam profundamente sua personalidade. Tais *status* não só rotinizavam em larga escala as atividades a que se deviam dedicar; também estandarizavam as atitudes e comportamentos que se deviam manifestar nas múltiplas situações existentes da vida tribal. Contudo, as diferenças de aptidões emergiam e patenteavam-se de diversos modos. Quando tais diferenças lhes pareciam significativas, isto é, representavam a evidência de qualidade e de dotes pessoais apreciáveis, em grau satisfatório, procuravam garantir o seu aproveitamento. Então, elas afetavam o prestígio e a posição social dos indivíduos em que se manifestavam, culminando na aquisição de *status* mais elevados. Estes *status*, por sua vez, não se transmitiam de pais a filhos, embora todos os parentes de um herói, especialmente os seus descendentes, se beneficiassem de seu prestígio. Mas, de acordo com um dos ideais básicos da cultura Tupinambá, este benefício traduzia mais obrigações que direitos. Ninguém veria os seus malogros compensados, por exemplo, em virtude da importância da árvore genealógica da família. Ao contrário, a proteção dos antepassados e dos parentes mortos, e sua evocação efetiva, só era propícia àqueles que mantinham em certo nível a tradição da família e dos antepassados. "Nossos predecessores não só combateram valentemente, mas ainda subjugarão, mataram e comeram mui-

Staden, págs. 172 e 184; Léry, pág. 182; Thevet, *Singularidades*, págs. 227 e 246.

(32) Abbeville, pág. 254.

tos inimigos, deixando-nos assim honrosos exemplos; como pois podemos permanecer em nossas casas como fracos e covardes? Será preciso, para vergonha e confusão nossa, que os nossos inimigos venham buscar-nos em nosso lar, quando outrora a nossa nação era tão temida e respeitada das outras que a ela ninguém resistia? Deixará a nossa covardia que os *maracajá* e *peró-angaipá*, que nada valem, invistam contra nós?" ³³. Por isso, os homens, jovens ou velhos, eram fortemente impelidos à prática de ações julgadas necessárias ou heróicas. O sucesso alcançado em tais situações facultava aos bem dotados (do ponto de vista tribal) oportunidades eventuais de liderança e de exercícios da autoridade, que não eram partilhadas igualmente por todos. Isso era menos evidente na família grande, em que o filho mais velho normalmente substituíra o pai, do que na chefia das expedições guerreiras, na direção das malocas, na liderança dos grupos locais e no grau de influência efetiva nas deliberações tomadas nos conselhos de chefes.

Diversos símbolos sociais exprimiam objetivamente o prestígio maior ou menor de um homem. Um índice excelente de posição social elevada e de extensão da influência de um guerreiro, estava na composição de seu grupo de mulheres. Os homens de maior prestígio e de maior poder possuíam um número mais alto de esposas ³⁴. O número de filhas, segundo Gabriel Soares, atuava no mesmo sentido ³⁵. De fato, através das filhas os pais podiam aumentar o seu grupo de guerreiros e conservar as antigas ou fazer novas alianças de parentesco. Também, o guerreiro que possuía um elevado número de escravos — graças à patente evidência de suas capacidades guerreiras e da perspectiva de adquirir novos nomes, por meio de sacrifícios rituais — gozava de grande prestígio ³⁶. Thevet informa que as homenagens e as celebrações prestadas a um homem dependiam da extensão do seu grupo de prisioneiros ³⁷. Gabriel Soares, além disso, dá grande importância às relações de amizade e simpatia, indicando que a cooperação e a obediência conseguidas por um homem variavam com a amplitude do seu

(33) Léry, págs. 168-169.

(34) Thevet, *Singularidades*, pág. 229; Léry, págs. 202-203; Gandavo, pág. 120; Gabriel Soares, pág. 364; Abbeville, págs. 222-223 e 354; Evreux, págs. 136-137. — (35) Gabriel Soares, pág. 367. — (36) Thevet, *Singularidades*, pág. 227; Abbeville, pág. 254. — (37) Gabriel Soares, pág. 365.

círculo congenial³⁸. Os ornamentos, como já foi sugerido, traduziam em conotação simbólica os poderes e a riqueza de um homem. Entre eles, o estôjo peniano e o tembetá atraíam particularmente a atenção dos cronistas. Os estojos penianos de tecido eram privativos dos homens casados e dos velhos. “Meninos e solteiros não o usam de modo nenhum.” Estes empregavam, com o mesmo objetivo, outra técnica: amarravam o prepúcio com um fio de algodão ou uma folha de pindó³⁹. Os tembetás de pedras verdes, por sua vez, também eram privativos dos guerreiros. Enquanto jovens, os Tupinambá construía os seus tembetás com madeira, caramujos ou osso, bem polidos. Se a matéria-prima fôsse de outra natureza, a pedra branca, por exemplo, os guerreiros faziam-nos mais grossos e compridos. O tamanho, em geral, indicava variação de prestígio, pois só os grandes chefes possuíam tembetás com mais de um palmo de comprimento, para “parecerem temerosos a seus contrários”⁴⁰. Alguns aborígenes usavam, além do tembetá labial, dois tembetás faciais. Referindo-se ao significado do tembetá, escreve Thevet: “nisso experimentam tanto prazer como um alto fidalgo francês, quando traz os seus ricos e preciosos colares. E de tal modo que é tanto mais honrado e tido como senhor ou morubixaba quem mais exhibe pedras, nos lábios, na boca e nas faces”⁴¹.

O problema do chefe (“principal”, “morubixaba” ou “cacique”), na sociedade Tupinambá, surge em consequência da seleção dos líderes entre os homens de certo *status*. Qualquer indivíduo que possuísse, em grau apreciável, os atributos indicados acima e os símbolos de seu reconhecimento social, isto é, qualquer indivíduo que ocupasse o *status* de grande guerreiro, era considerado apto para liderar certas ações coletivas ou para desempenhar um papel de relêvo nas reuniões do conselho de chefes. A questão, entretanto, é muito delicada e complexa. O tipo de liderança exercida por tais chefes assumia características peculiares, de acordo com as situações enfrentadas pelos

(38) Gabriel Soares, pág. 365.

(39) Abbeville, pág. 221; Evreux, pág. 131; Gabriel Soares, pág. 369; Léry, págs. 100-101; Thevet, *Singularidades*, pág. 182 e cf. também Ms. inéd., fôl. 71. — (40) Gabriel Soares, pág. 371.

(41) Thevet, *Singularidades*, págs. 206-207; cf. também: Abbeville, pág. 214; Staden, pág. 168; Cardim, pág. 153; Gabriel Soares, pág. 371; Léry, págs. 101-102; Pigafetta, págs. 60-61; Vasconcellos, *Notícias Curiosas e Necessárias*, pág. 76.

agrupamentos e seus líderes. Os dois extremos estão representados no líder da expedição guerreira e nos membros do conselho de chefes. Aquê chegado a impor sua influência e autoridade a um considerável número de grupos locais, como aconteceu com *Cunhambebe* e *Japi-açu*. O segundo, o conselho de chefes, abrangia efetivamente todos os indivíduos de determinado *status*: os *Aua* e os *Thuyuae*. Teoricamente, tratava-se de uma organização política igualitária, aparecendo seus membros como meros intérpretes da tradição. Na prática, alguns líderes de prestígio excepcional, de idade bastante avançada, e os velhos em geral, conseguiam reunir em suas mãos todos os meios de dominação⁴². É preciso notar que, em situações críticas, as decisões ou sugestões desses líderes podiam ser derrotadas e substituídas pelas soluções propostas por qualquer um dos velhos. As informações disponíveis estão longe, todavia, de esclarecer tôdas as implicações teóricas dessas importantes questões. Por isso, nas páginas seguintes tentarei apenas fazer uma condensação dos dados relativos à seleção dos líderes tribais e ao funcionamento do conselho de chefes. Fica bem claro, no entanto, que dois tipos de dominação tinham excepcional importância no sistema sócio-cultural. Em primeiro lugar, deve ser considerado aquê tipo de dominação designado como dominação tradicional por Max Weber. “Deve-se dizer que uma dominação é tradicional quando sua legitimidade repousa na santidade de ordenações e poderes de mandos herdados de tem-

(42) “Deve-se entender por dominação, a probabilidade de encontrar obediência dentro de um grupo determinado para mandatos específicos (ou para tôda a classe de mandatos). Não é, portanto, tôda espécie de probabilidade de exercer “poder” ou “influência” sobre outros homens. No caso concreto esta dominação (“autoridade”), no sentido indicado, pode repousar nos mais diversos motivos de submissão: desde o hábito inconsciente até o que são considerações puramente racionais com relação a fins. Um determinado mínimo de volume de obediência, ou seja, de interesse (externo ou interno) em obedecer, é essencial em tôda relação autêntica de autoridade” (Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., vol. I, pág. 231). Adiante, Weber acentua ainda mais a importância das atitudes dos dominados na conceituação de dominação. “Entendemos aqui por “dominação” um estado de coisas pelo qual uma vontade manifesta (“mandato”) do “dominador” ou dos “dominadores” influi sobre os atos de outros (do “dominado” ou dos “dominados”) de tal sorte que em um grau socialmente relevante estes atos têm lugar como se os dominados tivessem adotado por si mesmos e como máxima de seu obrar o conteúdo do mandato (“obediência”) (*Economía y Sociedad*, vol. IV, pág. 15).

pos longínquos, “desde épocas imemoriais”, crendo-se nela em virtude desta santidade. O senhor ou os senhores estão determinados em consequência de regras tradicionalmente recebidas”⁴³. Como um dos tipos originários da dominação tradicional, Weber apresenta a gerontocracia, escrevendo: “deve-se entender por *gerontocracia* a situação na qual, à medida em que existe uma autoridade na associação esta se exerce pelos mais velhos (originariamente segundo o sentido da palavra: os maiores em anos), enquanto são os maiores conhecedores da tradição sagrada (pág. 241)”. É importante assinalar que “o poder dos gerontes como o dos patriarcas no tipo puro, está orientado pela idéia mantida pelos dominados (“companheiros”) de que esta dominação é um direito próprio tradicional do imperante, mas que se exerce, “materialmente”, como um direito preeminente entre iguais e em seu interesse, e não é, portanto, de livre apropriação por aquele” (*ibidem*). A dominação tradicional exercia-se, entre os Tupinambá, predominantemente através do conselho de chefes (gerontocracia), sob uma forma que já foi definida, em relação aos australianos, como oligárquica⁴⁴. Em segundo lugar, deve ser considerado o tipo de dominação designado como dominação carismática, por Max Weber⁴⁵. “Sobre a validade do carisma decide o reconhecimento — nascido da entrega à revelação, de reverência pelo herói, da confiança no chefe — por parte dos dominados; reconhecimento que se mantém por “corroboração” das supostas qualidades carismáticas — sempre originariamente por meio do prodígio. Agora bem, o reconhecimento (no carisma genuíno) não é fundamento da legitimidade, mas um dever dos chamados, por méritos da vocação e da corroboração, em reconhecer essa qualidade. Este “reconhecimento” é, psicologicamente, uma entrega plenamente pessoal e cheia de fé, surgida do entusiasmo ou da indignação e da esperança” (pág. 253). É básico considerar que, neste caso, “se falta de um modo permanente a corroboração, se o agraciado carismático parece abandonado de seu deus ou de sua força mágica ou heróica, falta-lhe o êxito de modo durador e, sobretudo, se sua chefatura não traz nenhum bem-estar aos dominados, então há a probabilidade de

(43) Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., vol. I, pág. 235. É também aconselhável a consulta da conceituação formulada pelo mesmo autor (op. cit., vol. I, pág. 234).

(44) James G. Frazer, *The Golden Bough*, op. cit., pág. 83. —

(45) Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., vol. I, págs. 252-253.

que a autoridade carismática se dissipe” (págs. 253-254). Os líderes carismáticos dos Tupinambá eram, por excelência, o líder guerreiro e o pajé. Aquêle se tornava, via de regra — como *Cunhambebe* e *Japi-açu* — chefe do grupo local. Ambos possuíam, o pajé e o chefe tribal, amplos poderes sobrenaturais, embora o pajé normalmente suplantasse, nesse sentido, qualquer guerreiro, por mais valoroso e bem sucedido que este fôsse. É preciso notar, doutro lado, que a dominação carismática não se manifestava na sociedade Tupinambá como “especificamente revolucionária” (pág. 255). Tanto o grande guerreiro, como o pajé excepcional, nos momentos críticos, agiam de acordo com a tradição. Isto é, quando resolviam um problema, fôsse um ataque aos Tupiniquim, aos Tremembé ou aos portugueses; ou fôsse a migração em busca da “terra sem males”, faziam-no à luz das normas tradicionais de comportamento. As inovações operavam-se sempre nas situações de vida e não na ordem existencial do grupo tribal; surgiam, pois, como autênticas “revoluções dos costumes”. Em outras palavras, processava-se, na sociedade Tupinambá, a rotinização do carisma pela tradição⁴⁶.

Cada grupo local contava, pelo menos, com um chefe, principal ou morubixaba⁴⁷. Segundo a descrição de Evreux, “as aldeias são divididas em quatro habitações, sob o governo de um morubixaba, para o temporal, e um *pagy-uacu*, “um feiticeiro”, para as moléstias e bruxarias”⁴⁸. Esse chefe era selecionado através dos critérios acima descritos: “o mais valente capitão, o que maior número de proezas fêz na guerra, o que massacrara maior número de inimigos, o que possui maior número de mulheres, maior família e maior número de escravos adquiridos graças ao seu valor próprio”⁴⁹. Como consequência dessas qualidades, reconheciam-no tácitamente, pois “não [é] eleito publicamente, mas em virtude da fama conquistada e da confiança que nêle depositam” (*ibidem*). Outras fontes confirmam tal explanação⁵⁰. Brandão, especialmente, escreve: “alguns sucedem por herança de seus pais e avós, todavia a maior parte deles se elegem de per si, porque basta ser bom cavaleiro

(46) Sobre o fenômeno de “rotinização do carisma”, cf. Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., vol. I, pág. 257 e segs.

(47) Gabriel Soares, pág. 366; ver também Paul Kirchhoff, op. cit., págs. 187-188.

(48) Evreux, pág. 149. — (49) Abbeville, pág. 255. — (50) Gabriel Soares, pág. 366; Brandão, págs. 273-374; Salvador, pág. 53; Heriarte, pág. 215.

e reputado por tal, para todos lhe darem obediência”⁵¹. O caráter voluntário da obediência é assegurado por Gandavo, com as seguintes palavras: “é como capitão, ao qual obedecem por vontade, e não por força”⁵². Doutro lado, é provável que suas atribuições, como chefe, eram muito limitadas. Uma fonte, pelo menos, pinta-o como “um capitão, mais para a guerra que para a paz”⁵³. Quando várias pessoas, pertencentes ao mesmo grupo local, evidenciavam as qualidades de chefe, deviam dividir entre si a liderança. *Thion* e *Farinha Molhada*, por exemplo, eram chefes do mesmo grupo local⁵⁴. Esta possibilidade era muito freqüente. Basseando-me nos dados fornecidos por Abbeville⁵⁵, consegui organizar o seguinte quadro estatístico:

QUADRO V
Número de chefes por grupo local.

REGIÃO	Aldeias Registradas	Número de Caciques				TOTAL
		1	2	3	4	
Ilha Grande ..	27	15	10	1	1	27
Tapuitapera ...	10	6	4	—	—	10
Cumá	11	10	1	—	—	11
TOTAL	48	31	15	1	1	48

Além disso, os diversos chefes dos grupos locais solidários podiam atribuir maior autoridade a um deles. Este se tornaria

(51) Brandão, págs. 273-274; sobre a sucessão, cf. também: Gandavo, pág. 117; Gabriel Soares, pág. 403; Salvador, pág. 53; Montoya, pág. 106. A informação de Brandão é certa, pois o filho só sucedia ao pai ou qualquer de seus parentes consanguíneos, quando dispunha, em grau satisfatório, das qualidades exigidas do chefe. Isso fica bem claro no texto de Gabriel Soares: “Costumam os Tupinambás, quando morre o principal da aldeia, elegerem entre si quem suceda em seu lugar, e se o defunto tem filho que lhe possa suceder, a ele aceitam em sua cabeça; e quando não é para isso, ou o não tem, aceitam um seu irmão em seu lugar; e não os tendo que tenham partes para isso, elegem um parente seu, se é capaz de tal cargo, e tem as partes atrás declaradas” (pág. 403).

(52) Gandavo, pág. 117. — (53) Salvador, pág. 53. — (54) Evreux, pág. 344. — (55) Abbeville, págs. 139-151.

o “soberano da província”⁵⁶. Na verdade, o esquema de organização política dos países europeus não favorecia nenhuma espécie de comparação. Os exemplos ilustrativos de *Cunhambebe* e *Japi-açu* patenteiam claramente que tais chefes podiam gozar de maior prestígio, obter maiores oportunidades de mando e de liderança militar. Mas, estavam muito longe do que se poderia entender sob a definição de “soberano da província”...

A menor unidade vicinal Tupinambá, que era a maloca, também tinha o seu chefe ou principal. Atualmente, é um problema a determinação dos atributos reais do principal de maloca e das suas relações com o chefe do grupo local. Staden assevera que cada maloca tinha o seu principal e que “todos os seus principais são de linhagem idêntica e têm direito igual de ordenar e reger”⁵⁷. Contudo, Evreux escreve que os principais das malocas, em número de quatro, normalmente, se submetiam ao indivíduo considerado chefe do grupo local⁵⁸. Os critérios de seleção dos chefes de maloca parecem ser os mesmos que os aplicados à escolha do cacique. Salvador, pelo menos, esclarece o seguinte: “tem cada casa seu principal, que são também dos mais valentes e aparentados e que têm mais mulheres”⁵⁹. É inegável que dispunham de certa autoridade, pois os demais revelavam diante deles “alguma maneira de obediência”⁶⁰. Cabia-lhes fazer as exortações matinais, em que lembravam aos companheiros as obrigações quotidianas (relativas aos serviços rotineiros em geral) ou incitavam-nos contra os inimigos e à guerra (págs. 146-147, e 272).

Parece que a escolha dos líderes guerreiros apresentava poucas dificuldades. Várias fontes indicam que o chefe do grupo local era, ao mesmo tempo, o chefe das expedições guerreiras. Mas a relação determinante seria a segunda, e não a primeira. Vasconcellos afirma com segurança que o cacique sempre dirigia a guerra e que, por isso, era escolhido entre os mais valentes do grupo local⁶¹. “Este gentio não tem rei que obedeça e somente elegem alguns principais, aos quais reconhecem alguma superioridade, principalmente nas coisas da guerra, porque nas outras fazem o que lhes parece melhor”⁶². A existência de uma relação entre o valor e a experiência, como guerreiro, e

(56) Evreux, pág. 150. — (57) Staden, pág. 164. — (58) Evreux, págs. 149-150. — (59) Salvador, pág. 53. — (60) Cardim, pág. 272. — (61) Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, págs. 79-80; cf. também Salvador, pág. 53. — (62) Brandão, pág. 273.

a posição de líder das expedições belicosas fica, entretanto, bem esclarecida. Outras fontes ajuntam informações específicas, sobre esta relação. O chefe guerreiro era escolhido durante as guerras, em virtude da "confiança que têm em seu esforço e experiência" ⁶³. Por isso, precisava ser "valente homem para o conhecerem como tal" (*ibidem*). Os indivíduos, que ostentavam em seu passado maiores vitórias, contadas em termos de massacres rituais realizados e de nomes adquiridos, e que dispunham de maior reputação como guerreiros, recebiam a incumbência de dirigir as expedições guerreiras ⁶⁴. Por isso, desde que estas eram as condições, somente os velhos podiam comandar durante a guerra. Pois só eles possuíam, em proporção apreciável, tais títulos. Os indivíduos classificados como *Aua*, de idade variável entre 25 a 40 anos, não podiam assumir o comando das expedições guerreiras. Este cabia, com exclusividade, aos *Thuyuae* ⁶⁵. O insucesso implicava o afastamento automático e a repudição do líder. Este dirigia a guerra apenas "enquanto não comete covardia; porém, em fazendo-a, ou sonhando-a, é logo deposto, nem fazem mais caso algum dele" ⁶⁶. Staden afirma que os guerreiros de qualidades excepcionais não gozavam, por isto, de nenhum privilégio. Somente eram consultados, como *Cunhambebe*, quando pretendiam organizar uma expedição guerreira ⁶⁷. Durante a guerra, contudo, desempenhavam, como líderes, papéis importantíssimos. Cabiam-lhes atividades fundamentais, como o reavivamento do espírito de efervescência guerreira, por meio de recomendações e exortações aos companheiros; chamavam a atenção de seus homens para os sonhos que tivessem na véspera presuntiva do combate; enviavam os jovens de seu agrupamento para caçar e pescar, cuidando do provimento circunstancial do exército em marcha; convidavam os outros principais, por eles liderados, para uma reunião, em que ofereciam uma espécie de banquete (págs. 171-172). Além disso, o chefe guerreiro devia preocupar-se com o teor das suas ações. Enquanto a guerra durasse, fornecia o modelo de conduta. Evreux indica como os principais conduziam os seus grupos de homens, com as respectivas famílias. Como chefes, caminhavam na frente e procuravam dar exemplos estimulantes ⁶⁸. Competia-lhes, também, resolver os problemas

(63) Gabriel Soares, pág. 365.

(64) Thevet, *Cosmographie*, pág. 920; Abbeville, pág. 229. —

(65) Evreux, págs. 131 e 132. — (66) Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, pág. 80. — (67) Staden, pág. 164. — (68) Evreux, pág. 74.

ou controvérsias surgidas entre seus companheiros. O aprisionamento de Staden representa uma interessante ilustração. Vários guerreiros, pertencentes a grupos locais distintos, disputavam a primazia do aprisionamento e o direito de posse. Como não chegassem a nenhuma conclusão satisfatória, alvitram que ele deveria ser morto no local do aprisionamento. O chefe da expedição militar interveio, explicando que as mulheres também precisavam ver o prisioneiro e participar das cerimônias de execução. A solução proposta foi aceita ⁶⁹. Aliás, na realidade, o chefe da expedição resolveu o problema de acordo com as normas estabelecidas pela tradição tribal. Mas, mesmo no que se referia à guerra, os poderes do chefe guerreiro eram limitados. Os caciques subordinavam-se às decisões tomadas pelos velhos nos conselhos de chefes. Essas decisões referiam-se à escolha dos inimigos, à determinação da guerra e à duração das hostilidades ⁷⁰.

Graças à correlação existente entre o tempo necessário para corresponder satisfatoriamente às provas tribais de peneiramento e a elevação de *status*, os velhos concentravam em suas mãos todas as possibilidades de mando. Na sociedade Tupinambá, os velhos apresentavam-se não só como os únicos portadores qualificados dos conhecimentos e tradições tribais, mas, ainda, como as únicas pessoas que tinham larga experiência prática sobre a eficácia de tais conhecimentos e um seguro tirocínio sobre a conveniência da observância das tradições e ritos tribais. As principais fontes evidenciam sua importância efetiva na vida tribal e a qualidade dos papéis que por isso desempenhavam. "Embora não tenham reis nem príncipes, e sejam iguais entre si, a natureza lhes ensinou... que os velhos a quem chamam *peorerupiché* ⁷¹, em virtude da experiência, devem ser respeitados e obedecidos nas aldeias quando se oferece ocasião" ⁷². Thevet designa os Tupinambá mais velhos "como os reis ou chefes sucessivos uns dos outros" ⁷³, insinuando a existência de uma gradação na chefia na base da idade. Isto, todavia, é impossível comprovar atualmente. Em todo caso,

(69) Staden, págs. 81-82.

(70) Brandão, pág. 281.

(71) *Morubichá*, isto é, grande, principal, chefe (cf. nota in Léry, pág. 168; de Plínio Ayrosa).

(72) Léry, pág. 168. — (73) Thevet, *Singularidades*, pág. 163.

diferenças acentuadas de idade determinavam assimetria no tratamento recíproco: "entre esta gente é grande o respeito que se guarda aos velhos, os quais veneram como pais"⁷⁴. Os velhos que se tinham revelado, em seu tempo, grandes guerreiros, eram especialmente consultados sobre os empreendimentos guerreiros. Em tais cerimônias, cauinavam e fumavam bastante. A obediência às resoluções por eles tomadas, então, tornava-se certa. "Depois de bebidos, aceitam sem discussão tudo o que os antigos resolvem a favor da paz ou da guerra"⁷⁵. "Os velhos que foram grandes guerreiros eram consultados e seguidos, quando se tratava de deliberar nova guerra" (*ibidem*). Cardim observou a existência, entre os principais, de alguns velhos "de grande renome e autoridade entre eles". Os mais importantes eram conhecidos em todo o sertão, a 300, 400 e mais léguas do litoral⁷⁶. *Cunhambebe* e *Abati-Poçanga* tinham idade bastante avançada. Abbeville fornece indicações ilustrativas, ao descrever alguns chefes Tupinambá do Maranhão. *Japi-açu*, o maior cacique "de todo o país, que governa os demais, os quais nunca empreenderam coisa alguma sem consultá-lo", "é um homem inteligente, de muito tino e prudência, de bom conselho e belas palavras", aparentando ter "cêrca de cem anos"⁷⁷. Outro chefe, *Marcoiá-Peró*, era "um homem alto e forte, admiravelmente valente e contando cêrca de cem anos de idade" (pág. 95). O cacique do grupo local *Timbói* pareceu-lhe um "bom velho de mais ou menos cem anos" (pág. 96). O do grupo local de *Maioba* era "um bom velho, e grande discursador". Se dispusesse de auditório, falaria toda a noite, "sobre os mais variados assuntos" (pág. 108). Um dos mais velhos Tupinambá de que nos ficou notícia é *Su-assuac*, ancião do grupo local de *Coieup*. Contava uma idade tão avançada, que oscilava entre 160 a 170 anos, se não mais (pág. 109). Muito importante, embora não fôsse cacique, era *Momboré-Uaçu*, ancião do grupo local *Euassap*. Esse velho dispunha de grande prestígio e causou sérios embarços aos franceses. Também figura na galeria dos macróbios Tupinambá, pois Abbeville estima sua idade em 180 anos (pág. 115). Estes dois últimos exemplos evidenciam, doutro lado, que os caciques não

(74) Vasconcellos, *Vida do Venerável Pe. José de Anchieta*, pág. 87; cf. também Staden, pág. 164. — (75) Abbeville, pág. 229. — (76) Cardim, pág. 272. — (77) Abbeville, págs. 80, 141.

eram, necessariamente, os homens mais velhos de um grupo local⁷⁸.

As explicações dedicadas expressamente à autoridade dos chefes são muito lacunosas. Segundo Brandão, somente os grandes caciques eram obedecidos e assim mesmo dentro de certos limites⁷⁹. Até nos assuntos relacionados à guerra impunham seus pontos de vista de modo indireto. "Verdade seja que os seus principais lhe ordenam estas saídas mais por rôgo que por império" (*ibidem*). E, afirma: "em cada aldeia há um principal, que não reconhece superioridade a outro, senão quando sucede haver algum tão cavaleiro que, pelo mêdo que têm dêle, lhe guardam respeito; mas os ordinários são obedecidos dos de sua aldeia quase por zombaria" (*ibidem*). Em regra, nas "coisas ordinárias", cada qual agia como queria (*ibidem*), isto é, sem revelar obediência ao cacique como tal. Gabriel Soares confirma esta observação, dizendo que "no tempo de paz cada um faz o a que o obriga seu apetite"⁸⁰. Gandavo assevera isso mesmo: "e não serve de outra coisa senão de ir com eles à guerra, e aconselhá-los como se hão de haver na peleja; mas nem castiga seus erros nem manda sobre eles coisa alguma contra suas vontades"⁸¹. Não obstante, Montoya afirma que os chefes guaraní eram obedecidos e acatados pelos demais⁸². É provável que isto ocorresse entre os Tupinambá. Abbeville, pelo menos, indica-o claramente: "limita-se o poder do chefe à orientação dos demais por meio de conselhos, principalmente nas reuniões que fazem tôdas as noites na Casa Grande do centro da aldeia. Depois de aceso um grande fogo, utilizado à guisa de candeia e para fumar, armam suas rêdes de algodão e, deitados, cada qual com seu cachimbo na mão, principiam a discursar, comentando o que se passou durante o dia e lembrando o que lhes cabe fazer no dia seguinte a favor da paz ou da guerra, para receber seus amigos ou ir ao encontro dos inimigos, ou para qualquer outro negócio urgente, o que resolvem de acôrdo com as instruções do principal em geral seguidas à risca"⁸³. E, mesmo depois da expedição guerreira, a autoridade dos caciques revelava-se na

(78) Outras referências de Abbeville confirmam esta conclusão (cf. págs. 54, 56, 69, 72-73, 86, 92, etc.).

(79) Brandão, pág. 281. — (80) Gabriel Soares, pág. 365. — (81) Gandavo, pág. 117 e *Tratado*, pág. 49. — (82) Montoya, pág. 106. — (83) Abbeville, pág. 255.

escolha da área do grupo local e na direção das malocas⁸⁴. Alguns caciques, como *Japi-açu*, dispunham de ampla autoridade, não só sobre os seus homens, mas também sobre os membros de outros grupos locais. Numa expedição contra os Tremembé, coube-lhe a chefia militar⁸⁵. *Arraia-Grande*, importante cacique Caeté, era muito estimado por seus companheiros. Evreux descreve-o como “valente, bom conselheiro, e de tal influência, que os seus companheiros o seguem, trabalham e abraçam inteiramente as suas idéias” (pág. 170). Sob a sua direção, estava reunido um dedicado e eficiente grupo de guerreiros. Graças ao seu prestígio, conseguiu neutralizar os boatos de que os franceses tencionavam escravizar os Tupinambá (págs. 171-172).

É provável que os chefes Tupinambá gozavam de alguns privilégios. Segundo Gabriel Soares, eles tinham o direito de escolher o lar na maloca destinado à sua família. Cabia-lhes ainda distribuir os membros da própria parentela pelos laços da maloca que lhe eram reservados. Além disso, tomavam suas refeições deitados na rede, ao contrário dos outros comensais⁸⁶. Quanto ao direito de escolher a área em que se fixaria o grupo local, parece que havia interferência do conselho de chefes. Pelo menos, o mesmo autor escreve que o principal precisava obter o consenso dos “mais antigos” (*ibidem*). Nas cerimônias de execução, desempenhavam papéis especiais. Em primeiro lugar, os principais das malocas davam as boas-vindas aos visitantes — amigos e parentes — dos grupos locais circunvizinhos e aliados. Incitavam-nos, particularmente, à participação do repasto de vingança coletiva⁸⁷. Em segundo lugar, realizavam a oferta ritual do tacape ao matador. Esta ação era considerada altamente honrosa (págs. 181-182). Depois, encarregavam-se de fazer as incisões, símbolos do novo nome, adquirido pelo matador, e de protesto de vingança dos antepassados (pág. 184).

Todavia, é preciso não exagerar a importância dos chefes — de malocas, de grupos locais e de expedições guerreiras, na prática às vezes a mesma pessoa. No sentido restrito, esse título era desprovido de significação política na sociedade Tupinambá. O que os dados expostos exprimem categoricamente diz respeito, apenas, à extensão da interferência de tais che-

(84) Gabriel Soares, pág. 365. — (85) Evreux, pág. 344. — (86) Gabriel Soares, pág. 366. — (87) Staden, pág. 179.

fes na vida tribal. O órgão realmente deliberativo compunha-se dos velhos dos grupos locais, reunidos em conselho. Designei este órgão tribal com o nome *conselho de chefes* em virtude do princípio gerontocrático da organização social. O poder político concentrava-se nas mãos dos velhos. Embora somente alguns deles fossem expressamente reconhecidos como chefes e líderes tribais, teoricamente todos os velhos equivaliam-se e dispunham da mesma autoridade. Na prática, além disso, frequentemente contrariavam os desígnios dos caciques, em particular quando as tradições tribais mostravam ou pareciam mostrar a inconsistência de tais desígnios.

Os conselhos abrangiam os mais velhos e sábios, compondo-se, por isso, “principalmente” de morubixabas⁸⁸. A eles compareciam também, portanto, o cacique⁸⁹ e o pajé do grupo local⁹⁰. Os papéis do segundo eram realmente importantes, já que a aprovação das resoluções mais sérias, relativas à guerra, dependia do beneplácito das forças sobrenaturais. Por isso, ao pajé competia dar a última palavra sobre os empreendimentos a serem realizados⁹¹. Vários membros do grupo local, que não pertenciam ao grupo de gerentes e não podiam participar das discussões, constituíam o auditório suplementar dos oradores. Esses indivíduos eram os *Kunumy-Uaçu*, que se encarregavam de cuidar dos velhos⁹². E os *Auas*, cuja posição pouco relevante nas expedições guerreiras (*ibidem*) não lhes facultava nenhuma autoridade nessas reuniões. É possível que, eventualmente, as mulheres fossem admitidas nessas reuniões. Evreux, pelo menos, explica que as velhas, quando as mulheres iam às reuniões da Casa Grande, ocupavam um lugar especial (pág. 138). Entretanto, outra fonte indica que as crianças e as mulheres não participavam das reuniões⁹³. A reunião processava-se no terreiro do grupo local⁹⁴ ou nas *casas grandes*⁹⁵. Este é um problema de difícil solução. É provável que os Tupí adquiriram o conhecimento da *casa grande* em contato com os brancos. O costume de se reunirem nas malocas existia, entretanto, antes do contato com os brancos. Ao descrever a

(88) Thevet, *Singularidades*, págs. 225-226; Evreux, pág. 132. — (89) Gabriel Soares, pág. 384. — (90) Brandão, pág. 282. — (91) Brandão, pág. 282; ver também Staden, pág. 174 e Thevet, *Singularidades*, págs. 217-218. — (92) Evreux, pág. 131. — (93) Thevet, *Singularidades*, pág. 226; *Cosmographie*, pág. 941. — (94) Gabriel Soares, pág. 385; Staden, págs. 102-103. — (95) Abbeville, págs. 51, 59, 78, 79, 82,

recepção do visitante, Gabriel Soares informa que o principal se reunia com os “anciãos da aldeia” “em outra casa” (o hóspede ficava na maloca do principal) ⁹⁶. Posteriormente, e sobre isto não existem dúvidas, construíram uma casa destinada exclusivamente às reuniões dos homens. Assim, no grupo local *Junipará*, depois de erigirem uma capela, construíram perto dela “uma casa grande para suas reuniões, porquanto não queriam que o lugar do conselho e de suas assembléias se encontrasse afastado da casa de devoção” ⁹⁷. Contudo, nos grupos locais em que ainda não existiam capelas, o capuchinho francês encontrou a aludida *casa grande* ou *casa dos homens*. Brandão descreve-a como sendo “uma casa redonda, que só para o efeito têm alevantada no meio da praça de suas aldeias” ⁹⁸. Em ambos os casos, quer fôsse no terreiro, ao ar livre, quer fôsse no interior da casa dos homens, a reunião processava-se de acôrdo com as normas costumeiras. “Quando o principal da aldeia quer praticar algum negócio de importância, manda recado aos índios de mais conta, os quais se ajuntam no meio do terreiro da aldeia, onde em estacas, que têm para isso metidas no chão, armam sua rêde de redor da do principal, onde também se chegam os que querem ouvir estas práticas, porque entre eles não há segredos” ⁹⁹. Os simples ouvintes “assentam-se em cócoras”, em tôrno dos chefes (*ibidem*); enquanto êstes, “em virtude de sua hierarquia, proveniente da linhagem ou de outro qualquer motivo, se conservam sentados em suas rêdes” ¹⁰⁰. Eram os indivíduos que possuíam maior parentela, maior renome guerreiro e idade mais avançada ¹⁰¹. O cacique expunha públicamente as razões da convocação dos companheiros. A seguir, os velhos opinavam sobre o assunto ¹⁰². As regras de polidez obrigavam os gerontes a expor seus pontos de vista sem tumulto e cada um por sua vez. Um orador se propunha a tomar a palavra quando o antecessor desse por ter-

92; Evreux, pág. 249; Brandão, pág. 282. — (96) Gabriel Soares, pág. 384.

(97) Abbeville, pág. 92.

(98) Brandão, pág. 282. Sobre a casa dos homens, ver também Herbert Baldus e Emilio Willems, *Dicionário de Etnologia e Sociologia*, op. cit., págs. 42-43; e a análise de Herbert Baldus, in “Os Tapirapé, Tribo Tupi no Brasil Central”, parte publicada na *Revista do Arquivo Municipal*, CXI, São Paulo, 1946, págs. 105-107.

(99) Gabriel Soares, pág. 385; Thevet, *Singularidades*, pág. 226. — (100) Thevet, *Singularidades*, pág. 226. — (101) Thevet, *Cosmographie*, pág. 941. — (102) Gabriel Soares, pág. 385.

minada sua intervenção ¹⁰³. Apesar disso, parece que as discussões nem sempre eram serenas, pois Gabriel Soares informa “que têm suas alterações muitas vêzes” ¹⁰⁴. Um dos rituais básicos destas reuniões consistia na fumagem coletiva. Alguns principais possuíam “cangoeiras de fumo”, as quais levavam consigo (*ibidem*). É provável que a oferta ritual da “cangoeira de fumo”, que era passada de mão em mão, após dela se ter servido o cacique, por um *Kunumy-Uaçu* de sua “casa”, contribuisse para diminuição das prováveis tensões emocionais dos gerontes. Entretanto, consumiam o fumo por causa das qualidades mágicas que lhe atribuíam (pág. 386). Além disso, parece que se tornara símbolo de um *status* social determinado. Em geral, só os homens o usavam; as mulheres que o faziam, empregavam-no em virtude do seu caráter medicinal ¹⁰⁵. Em relação ao consumo pelos gerontes, é possível que exprimia a qualidade dêstes, e o alto valor que se deveria atribuir às suas resoluções. Como índice de equivalência das funções, a fumagem coletiva na mesma cangoeira — ou em um número limitado de cangoeira ¹⁰⁶ — ainda podia traduzir o espírito de companheirismo, de que estavam animados os membros do conselho de chefes. Êsse fato é de particular interesse interpretativo, pois as reuniões abrangiam, às vêzes, gerontes de vários grupos locais. O mecanismo de interação, nestas ocasiões, conservava-se inalterado. Apenas os gerontes assumiam a obrigação de relatar integralmente os acontecimentos e as resoluções práticas, nos conselhos de seus próprios grupos locais ¹⁰⁷.

As atribuições dos conselhos de chefes, por sua vez, eram bem limitadas. Como foi visto acima, a solução das disputas e dos conflitos de indivíduos pertencentes ao mesmo grupo tribal, subordinava-se a princípios definidos no direito costumeiro (retaliação, *vendetta*, ação das famílias do ofendido e do ofensor, responsabilidade coletiva etc.). Parece que os gerontes só deliberavam sobre certos incidentes excepcionais, sem grande base comparativa nas tradições tribais. Assim, entrevistaram naquele caso do indivíduo que se casara com uma mulher de gênio irascível e foi mal sucedido ¹⁰⁸. A solução indicada

(103) Gabriel Soares, pág. 385; Thevet, *Singularidades*, pág. 226; Abbeville, pág. 244. — (104) Gabriel Soares, pág. 385. — (105) Cardim, págs. 151-152. — (106) Cf. Gabriel Soares, pág. 385.

(107) Cf. Abbeville, pág. 64.

(108) Evreux, pág. 64. O caso já foi analisado acima, no capítulo III.

pela tradição consistia no direito do marido de repudiar a esposa inconveniente. Mas existia um fato relevante na situação: o marido, como os demais moradores do grupo local, conhecia cabalmente o temperamento voluntarioso da mulher (pág. 146). O conselho precisou, provavelmente, manifestar sua opinião sobre o assunto. E resolveu-o desfavoravelmente ao marido (*ibidem*). Sabe-se, também, que os gerontes, na qualidade de companheiros, eram convidados a aconselhar o pai de uma jovem, quando a pediam em casamento. Na reunião que então faziam na maloca do pai da jovem, comentavam o comportamento do pretendente e discutiam a conveniência de aceder ao pedido¹⁰⁹. Além disso, os gerontes deliberavam soberanamente sobre os assuntos relativos à guerra. Utilizavam-na, mesmo, como forma de controle das gerações novas. Através das pregações e das exortações, compeliavam os guerreiros e os jovens a agir de acordo com os padrões tradicionais, isto é, de modo compatível com sua vontade e interesse¹¹⁰. Esses três exemplos evidenciam que, apesar das limitações, os gerontes reservavam-se meios eficazes de intervenção na vida tribal, sendo-lhes sempre possível influir nos acontecimentos mais importantes.

As informações diretas são muito menos expressivas. Embora Thevet afirme categoricamente que o conselho se reunia para tratar de qualquer grande empreendimento, "quer bélico ou não"¹¹¹, deliberando sobre todas as questões de importância coletiva¹¹², as indicações explícitas referem-se simplesmente à execução dos prisioneiros e à guerra. Assim, cabia aos gerontes considerar a oportunidade do sacrifício ritual dos prisioneiros e a fixação da data em que devia ser realizado¹¹³. E escolhiam os inimigos que deviam ser atacados, designando o local e a época do ataque¹¹⁴. Segundo Brandão, dispensavam grande interesse à discussão das razões de tais expedições militares¹¹⁵. Posteriormente, comunicavam as resoluções práticas aos demais membros do grupo local¹¹⁶. "Quando pretendem empreender uma excursão guerreira em terras de seus inimigos,

(109) Thevet, *Cosmographie*, pág. 932. — (110) Cf. Léry, págs. 168-169. — (111) Thevet, *Singularidades*, pág. 225; cf. também Abbeville, pág. 255. — (112) Thevet, *Cosmographie*, pág. 941. — (113) Staden, págs. 102-103.

(114) Gabriel Soares, pág. 389. — (115) Brandão, pág. 282. — (116) Gabriel Soares, pág. 389.

reúnem-se os seus principais e deliberam como se deve agir, dando-o a conhecer aos homens, em todas as choças, para que se aprestem, e citam então uma qualidade de frutos arbóreos; quando estes estiverem maduros, pretendem partir"¹¹⁷.

Isso evidencia que o conselho de chefes consistia em um órgão deliberativo e executivo, ao mesmo tempo. As resoluções práticas, fossem quais fossem, deviam ser obedecidas, pois a ninguém mais competia discuti-las ou modificá-las. As fontes não deram nenhuma atenção a este aspecto do problema. Por isso, desconhece-se completamente como reagiam os demais membros dos grupos locais às resoluções impostas pela oligarquia dos gerontes. É provável que a falta de referências explícitas seja devida ao caráter tradicional do tipo tribal de dominação. À luz desta interpretação, as rebeliões deviam ser de fato raras, já que as resoluções traziam o cunho sagrado das normas tradicionais. Além disso, parece que depositavam grande confiança nos velhos, como intérpretes da tradição¹¹⁸, e, principalmente, na forma pela qual selecionavam as resoluções práticas. A resposta dada ao senhor de Rasilly, por *Japi-açu*, esclarece cabalmente este aspecto da questão. Em particular, tem o mérito de mostrar que o conselho de chefes constituía uma poderosa agência de conservantismo cultural e uma fonte permanente de atualização das tradições tribais. "Bem sei que esse costume é ruim e contrário à natureza, e por isso, muitas vezes procurei extingui-lo. Mas todos nós, velhos, somos quase iguais e com idênticos poderes; e se acontece um de nós apresentar uma proposta, embora seja aprovada por maioria de votos, basta uma opinião desfavorável para fazê-la cair; basta alguém dizer que o costume é antigo e que não convém modificar o que aprendemos de nossos pais"¹¹⁹.

As informações deixadas pelos cronistas não esclarecem satisfatoriamente o problema da influência política dos pajés. Parece-me conveniente, em vista disso, começar a discussão da delicada questão pelos resultados das investigações de outros etnólogos. Assim, Frazer elaborou uma teoria segundo a qual o processo político da sociedade Tupinambá tendia à transformação dos pajés em reis divinos. O contato com os brancos prejudicou a direção do processo, impedindo a referida trans-

(117) Staden, pág. 177. — (118) Léry, pág. 168; Evreux, pág. 133; Abbeville, págs. 229 e 234; Staden, pág. 164; Anchieta, *Cartas*, pág. 433; Cardim, pág. 272. — (119) Abbeville, pág. 234.

formação¹²⁰. Métraux defende duas teses distintas. Na primeira, expõe o problema de um ponto de vista bem razoável e objetivo. “Apesar de seu poder, escreve, o pajé não exerce senão raramente o poder político; entretanto, há alguns exemplos de grandes pajés que se achavam à frente de uma tribo”¹²¹. Posteriormente, porém, modificou esta explanação do problema, colocando-o em termos da teoria de Frazer. O pajé seria, então, a reencarnação dos heróis civilizadores. Quando os brancos chegaram ao Brasil, o processo aludido acima já se tinha realizado. E, ao contrário do que supunha Frazer, sob influência das condições criadas pelos contatos com os brancos, o processo foi fortemente acelerado¹²². A tese de que a personalidade do pajé tendia a se desenvolver segundo o modelo fornecido pelo conceito tribal do herói civilizador e, mesmo, que podia ser uma reencarnação deste, é objetivamente defensável, apesar da pobreza dos dados. Ainda recentemente Egon Schaden defendeu com êxito esse ponto de vista¹²³. Mas, é óbvio, esse fato não tem nenhuma correlação necessária com o exercício do poder político pelos pajés. Há exemplos de grandes pajés que exerceram a chefia de grupos locais; mas, também são abundantes as indicações em contrário. Isso evidencia que a pesquisa deve ser orientada em outro sentido. Segundo Egon Schaden, o poder político dos pajés baseava-se em suas forças sobrenaturais e em sua capacidade de controlar o mundo sobrenatural circundante (pág. 111). “Para a mentalidade de muitos Tupí-Guaraní, não há diferença essencial entre a qualidade do feiticeiro e a autoridade do chefe, visto que esta decorre daquela” (pág. 126). Contudo, toma o cuidado de frisar o caráter eventual da relação descrita: “além da autoridade religiosa, mas em relação com ela, o médico-feiticeiro Tupí-Guaraní reúne, muitas vezes, em sua pessoa a chefia política da comuni-

(120) J. C. Frazer, *Les Origines Magiques de la Royauté*, Paris, 1920, págs. 140-141; apud A. Métraux, *Les Hommes Dieux Chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud*, op. cit., pág. 64.

(121) Métraux, *La Religion des Tupinamba*, op. cit., pág. 82.

(122) A. Métraux, *Les Hommes Dieux Chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud*, op. cit., págs. 62-64 e 66.

(123) Egon Schaden, *Ensaio Etno-Sociológico Sobre a Mitologia Heróica de Algumas Tribos Indígenas do Brasil*, op. cit., pág. 37 e segs. Neste trabalho escreve: “o pajé é um pequeno herói, como o herói é um grande pajé” (pág. 39), fórmula que condensa satisfatoriamente as relações, e as proporções das relações, dos pajés com os modelos tribais do herói mítico.

dade” (pág. 111). Esta formulação tem o mérito da relatividade, assemelhando-se, no fundo, ao primeiro ponto de vista sustentado por A. Métraux. Métraux e Schaden colocam uma questão essencial, que precisa ser melhor investigada: a relação entre os poderes sobrenaturais e o exercício da autoridade política, na sociedade Tupinambá. Portanto, podem-se tomar estes resultados como ponto de partida, procurando-se saber: a) quais as condições em que os pajés exerciam de fato o poder político; b) em que medida o exercício do poder político ligava-se diretamente às qualidades mágicas do pajé. A discussão dos dois itens implica, em outras palavras, no estudo do *status* do pajé na comunidade.

Os pajés “ocupam entre os selvagens o lugar de mediadores entre os espíritos e o resto do povo”¹²⁴. Todavia, nem todos possuíam idêntica capacidade de sincronização com o mundo sobrenatural e de comunicação com os espíritos (pág. 296). Por isso, processava-se uma gradação nítida dos pajés, que se distinguiam de acordo com os poderes mágicos de que se viam dotados¹²⁵. Encarada de uma perspectiva vertical, a carreira do pajé consistia no desfecho da existência de um indivíduo singularmente capaz e bem sucedido. O homem aumentava gradualmente suas forças mágicas e seus dotes carismáticos. Quando atingia certa idade, atingia ao mesmo tempo o *maximum*, concentrando então em sua pessoa uma quantidade apreciável de poderes sobrenaturais. O reconhecimento desta situação, pelo próprio indivíduo e pela coletividade, abria-lhe novas possibilidades de aplicação e de aproveitamento dos poderes de que se via dotado. Então, passava a se dedicar aos misteres de *medicine-man*, com o que aumentava concomitantemente o seu prestígio e as suas forças sobrenaturais¹²⁶. Isso era possível graças ao princípio em que se repousava a aquisição de conhecimentos e poderes mágicos. O indivíduo não se tornava pajé em virtude do ensino ou da iniciação, mas em consequência da inspiração¹²⁷. Por isso, escreve Métraux, “todos os chefes e todos os velhos conheciam certas práticas, po-

(124) Evreux, pág. 295.

(125) Evreux, pág. 297; Anônimo, *Vocabulário na Língua Brasileira*, pág. 234; Thevet, *Singularidades*, pág. 213.

(126) Abbeville, pág. 254. — (127) Ver. A. Métraux, *La Religion des Tupinamba*, op. cit., pág. 79.

dendo exercer uma ação sobre os outros ou sobre o curso das coisas”¹²⁸. É isso, mais ou menos, o que nos revela Evreux, ao afirmar: “não encontrareis muitas aldeias, onde os principais e os velhos não confessem saber alguma coisa d’ele” (do “ofício” de pajé)¹²⁹. A mesma coisa é sugerida por Vasconcellos, em outras palavras, no que se refere às atividades de *medicine-man*: “cada qual é médico de si e dos seus, e aplicam com grande destreza os remédios, assim interiores como exteriores, especialmente contra venenos”¹³⁰. Os aprendizes ou aspirantes ao cargo de pajé estudavam muito, procurando aumentar seus conhecimentos e os seus poderes curativos e mágicos. Quando mereciam elogios, estavam praticamente consagrados¹³¹. Os que conseguiam curar doenças e predizer com exatidão as épocas de chuvas, subiam na consideração dos companheiros e obtinham o reconhecimento de pajés eficientes (*ibidem*). É provável que o adestramento básico em tais conhecimentos se processava através da linha paterna, pois Nóbrega cita o caso de um pajé, que recebera do seu pai os conhecimentos que possuía¹³². Mas outras informações atestam que a difusão de grande parte dos conhecimentos ocorria com grande facilidade e intensidade. Quando alguém obtinha resultados positivos na cura de certas moléstias, logo comunicava aos demais os métodos de cura¹³³. Os indivíduos cujas qualidades pessoais se ajustavam melhor aos papéis de pajé, conseguiam maiores sucessos. Galgavam então os postos mais ambicionados, realizando ações consideradas admiráveis ou excepcionais. Tais pajés tinham poderes amplos, comunicando-se com os espíritos, transferindo forças e poderes sobrenaturais a quem eles quisessem, fazendo as raízes, os frutos e as plantações em geral crescerem à vontade e as chuvas caírem em abundância¹³⁴. Através da fumaça do *petum*, transferiam aos guerreiros poderes novos. Assopravam a fumaça sobre o guerreiro, exclamando: “para que vençais os vossos inimigos recebei o espírito da

(128) A. Métraux, *loc. cit.* — (129) Evreux, pág. 296.

(130) Vasconcellos, *Notícias Curiosas*, pág. 89; cf. também: Salvador, pág. 61; Gabriel Soares, pág. 387.

(131) Evreux, pág. 296. — (132) Nóbrega, pág. 189.

(133) Salvador, pág. 61.

(134) Evreux, págs. 297, 308-309; Abbeville, pág. 253; Gabriel Soares, pág. 381; Léry, pág. 191; Nóbrega, pág. 158; Thevet, *Singularidades*, págs. 215, 218 e 277.

fôrça”¹³⁵. Evreux explica que, graças ao *petum*, comunicavam aos outros os seus próprios poderes e virtudes¹³⁶. Por isso, podiam curar ou enviar doenças a quem quisessem¹³⁷. Tinham, inclusive, o direito de condenar um indivíduo à morte. Gabriel Soares designa esta ação com o nome de *lançamento da morte*, o qual consistia em uma condenação verbal, aplicada aos transgressores: “vai que hás de morrer”. A vítima deitava-se na rede, e recusava, daí em diante, os alimentos que lhe ofereciam. Em consequência do jejum, morria de fato¹³⁸. Os Tupinambá acreditavam que o ritmo de sua vida se ligava ao caráter das suas relações com os pajés. As coisas correriam bem, enquanto fossem seus amigos; no caso contrário se recebessem alguma imprecisão deles, atribuíam os acontecimentos nefastos às forças maléficas por eles desencadeadas¹³⁹. E, por último, cabia-lhes dar, como intérpretes da vontade dos espíritos dos antepassados, a palavra final sobre a conveniência ou não de determinadas realizações, como uma expedição guerreira¹⁴⁰. Podiam até desencadear a guerra contra os seus inimigos, por motivos religiosos. Faziam-no afirmando que os Tupinambá precisavam satisfazer o desejo de comer carne dos inimigos, expresso pelos espíritos dos maracás¹⁴¹.

Compreende-se que, nessas condições, os pajés, de acordo com sua categoria¹⁴² e prestígio, constituíam pessoas de grande importância. As relações com os pajés podiam assegurar aos guerreiros e chefes tribais novas oportunidades de feitos notáveis e a consecução de objetivos altamente desejados. Em consequência, os pajés recebiam um tratamento especial, que se refletia na menção honrosa nos cantos tribais e na acolhida que lhes dispensavam por ocasião das cauinagens, das danças ou em qualquer outra cerimônia¹⁴³. “São muito estimados, entretanto, por esses bárbaros, que lhes dão o nome de *pajés*, curandeiros” (*ibidem*). “Quando os feiticeiros retornam de alguma parte, o povaréu vai buscá-los no caminho prosternando-se, e rogando: “não nos deixeis cair doentes; não nos deixeis morrer nunca, nem a nós nem nossos filhos”. Responde

(135) Léry, pág. 194. — (136) Evreux, pág. 315; Staden, págs. 277-278; Furtado de Mendonça, pág. 370. — (137) Evreux, 298. — (138) Gabriel Soares, pág. 381. — (139) Abbeville, pág. 254. — (140) Brandão, pág. 282; Staden, pág. 177; Thevet, *Singularidades*, págs. 215-218. — (141) Staden, pág. 174. — (142) Evreux, págs. 296-297. — (143) Abbeville, pág. 253.

o pajé: "nunca morreréis, nunca vos sentireis doentes"¹⁴⁴. A expectativa de comportamento, em relação aos desejos expressos pelos pajés, era de que seriam atendidos rapidamente. "Tudo o que pedem ou mandam êsses pajés é logo atendido, inclusive pelos anciãos, como tivemos oportunidade de ver"¹⁴⁵. A negação, aliás, tanto quanto a violação dos objetos dos pajés, considerados tabus, expunha os transgressores à sua ira e ao lançamento da morte¹⁴⁶. Todavia, se o pajé falhasse, perdia automaticamente todos os privilégios e honrarias. "Os selvagens não têm dificuldades em dar-lhes a morte, por considerá-los indignos do título e dignidade de feiticeiro"¹⁴⁷.

Êsses dados permitem concluir que a influência do pajé na sociedade Tupinambá era de fato excepcional. Mas também evidenciam que, se esta influência advinha do prestígio inerente às suas atividades, o acesso a elas estava condicionado a uma série de fatores. Entre êstes, parece-me relevante o sucesso obtido anteriormente nas atividades desenvolvidas por um homem nas fases regulares de sua vida. De modo que, ao iniciar suas primeiras tentativas de aplicação sistemática dos conhecimentos mágicos e dos poderes sobrenaturais, adquiridos e acumulados durante vários anos, o indivíduo já ocupava uma posição de relêvo na hierarquia tribal. Ou era membro do conselho de chefes (gerontes) ou, ocasionalmente, chefe de maloca, do grupo local ou líder guerreiro. Parece-me que esta teoria explica razoavelmente o fato de alguns pajés, somente, acumularem às suas atividades curativas, mágicas e religiosas, as tarefas de chefes tribais. Em outras palavras, nos casos dos chefes tribais, que eram realmente pajés — isto é, desempenhavam os papéis mágicos e religiosos, especificamente atribuídos a êstes pela tradição — deve-se admitir que a qualificação de chefe antecedia o exercício das atividades mágico-religiosas. Além do material já exposto, alguns exemplos e algumas considerações sobre o princípio gerontocrático da organização social servirão para comprovar a consistência desta teoria. Doutro lado, é óbvio que o chefe que conseguia sucesso nas atividades curativas recebia um incremento equivalente em seus dotes carismáticos. Adquiria maior prestígio e maior poder sobre seus companheiros, aumentando consideravelmente sua autoridade.

(144) Thevet, *Singularidades*, págs. 216-217. — (145) Abbeville, pág. 253. — (146) Gabriel Soares, págs. 381-182; Salvador, pág. 61. — (147) Thevet, *Singularidades*, pág. 217.

No caso de revelar, em grau excepcional, as qualidades de grande pajé, pondo-se em comunicação com os antepassados, então atingia o máximo de poder e de autoridade a que um Tupinambá pode aspirar. Assim, tornava-se um dos raros indivíduos capazes de transmitir os desejos e os ensinamentos dos espíritos dos antepassados. Em outras palavras, retinha em suas mãos os meios mais eficazes de controle social. Em nome da tradição e dos espíritos dos antepassados, adquiria poderes para desencadear toda espécie de movimentos sociais¹⁴⁸.

Uma das fontes mais importantes, como foi indicado acima, separa nitidamente as funções dos pajés ("para as moléstias e bruxarias") das funções dos caciques ("para o temporal"), nos grupos locais¹⁴⁹. Essa divisão, embora aparentemente arbitrária, é correta. Pois nem sempre os chefes tribais conseguiam transformar-se em pajés proeminentes. Contudo, de acordo com Abbeville, a maioria dos pajés recrutava-se entre os homens velhos, principais dos grupos locais em que moravam¹⁵⁰. Em relação aos Tupinambá do Maranhão, ficaram dois exemplos de chefes tribais que foram ao mesmo tempo pajés. Um é o célebre *Pacamão*, de *Cumá*; outro é o cacique de Tapuitapera¹⁵¹. O segundo ilustra ôtimamente o ponto de vista desenvolvido neste trabalho. Em sua conferência com Evreux, o referido cacique falou o seguinte: "minhas feitiçarias concorreram menos do que a coragem, que muitas vezes tenho manifestado na guerra, para conquistar a autoridade que ocupo" (pág. 347). Todavia, fizera-se pajé para ter mais prestígio e maior autoridade sobre os seus (*ibidem*). Como os papéis de pajé e de chefe tribal nem sempre se confundiam na mesma pessoa, a questão das relações de ambos tem certo interesse analítico. Quando os pajés alcançavam muito prestígio passavam a ser procurados com frequência pelos principais caciques. Êstes tratavam os pajés com grande cortesia e deferência (pág. 297). Entretanto, há exemplos de antagonismo. Um deles consiste nas disputas de *Thion*, cacique Tabajara, com o *pagy-açu* do seu grupo tribal. O pajé queria impedir aos Tabajara que descessem para o litoral, sob a liderança de *Thion*. Embora não realizasse totalmente o seu intento, conseguiu reter muitos membros do aludido gru-

(148) Cf. Abbeville, pág. 65 e segs. e págs. 252 e segs. — (149) Evreux, pág. 149. — (150) Abbeville, pág. 254. — (151) Evreux, pág. 344.

po tribal em sua companhia (pág. 300). O outro refere-se às relações de *Japi-açu* com o pajé de Tapuitapera. *Japi-açu* zombou dos poderes daquele pajé, provocando sua ira. O pajé afirmou que *Japi-açu* sentiria a sua força, e então veria se ele era capaz ou não de fazer o bem ou o mal, conforme sua vontade. Ocasionalmente, *Japi-açu* adoeceu depois do incidente. Por isso, atribuiu a doença aos desígnios do pajé. Como nenhum outro pajé da ilha e dos arredores conseguiu remover o malefício e seus efeitos, o chefe de *Junipará* tomou a iniciativa de pedir a seus parentes que intervissem a seu favor junto ao pajé de Tapuitapera. O pajé mandou-lhe um preparado, que *Japi-açu* tomou, curando-se lentamente. Daí em diante *Japi-açu* passou a temer aquele pajé (*ibidem*).

Não existem informações de espécie alguma sobre a influência estritamente política dos pajés. Apenas, como já foi indicado, sabe-se que os pajés participavam do conselho de chefes e deles dependia, em grande parte, a aprovação final de certos tipos de resoluções, como as relativas à guerra, por exemplo. Sabe-se também que, eventualmente, o pajé podia assumir a liderança dos grupos locais, das malocas ou das expedições guerreiras. É pouco provável que o pajé Tupinambá chegasse, entretanto, a reunir em suas mãos os poderes políticos de "reis divinos". A descrição das atribuições e do funcionamento do conselho de chefes deve ter lançado alguma luz sobre este problema. Nenhum indivíduo podia elevar-se, soberanamente, acima dos companheiros, a menos que o fizesse baseado nas tradições tribais. Abbeville dá um ótimo exemplo deste fato, ao descrever a intervenção de *Momboré-Uaçu*, contra o estreitamento das relações dos Tupinambá com os franceses¹⁵². Sòmente um bom exegeta do passado tribal tinha possibilidade de se impor aos seus pares, senão como pessoa, pelo menos como intérprete da tradição. O pajé, em virtude de seus poderes sobrenaturais, constituía um dos intérpretes mais qualificados da tradição e das experiências dos antepassados. Podia, ainda, adquirir um conhecimento mais íntimo da vontade dos ancestrais, pois representava o papel de intermediário entre eles e os companheiros tribais. Suas interpretações dos acontecimentos contemporâneos assumiam, portanto, um caráter duplamente sagrado: subordinavam-se às tradições tribais e exprimiam o próprio ponto de vista dos antepassados, com os

(152) Abbeville, pág. 234; cf. acima, pág. 328.

quais os pajés entravam em comunicação. Seguindo-as estritamente, os Tupinambá contariam com a proteção poderosa dos espíritos dos parentes falecidos e dos antepassados remotos. Mas, pensar que os pajés podiam aproveitar essas oportunidades para compelir os companheiros à aceitação de resoluções pessoais ou de mistificações, é crer em uma falácia evidente. Seria o mesmo que admitir que sòmente eles possuíam o monopólio das experiências e das tradições tribais. Os dados disponíveis mostram, ao contrário, como foi descrito acima, que todos os gerontes tinham amplos conhecimentos dessas coisas e idênticas possibilidades no que se refere ao seu aproveitamento. O pajé e os chefes tribais (caciques) revelavam — na medida do que é possível julgar — apenas certa superioridade a este respeito. Sabiam lidar melhor com os dados contidos nas experiências e tradições tribais, e extrair deles conclusões práticas de maior alcance e consistência. O pajé ou o chefe tribal que pretendesse tirar proveito pessoal excessivo de sua situação, correria o risco de se expor ao ridículo e ao descrédito. Portanto, deve-se concluir que as instituições que facultavam aos velhos, aos chefes tribais e aos pajés amplos meios de exercício da autoridade, também forneciam os meios de contróle recíproco de seu comportamento e de suas ações. A própria tradição discriminava as situações em que a influência direta dos pajés podia aumentar e as condições em que tal coisa devia acontecer. Refiro-me ao papel desempenhado pelos pajés nos grandes movimentos coletivos, como as migrações em busca da "terra sem males". Ainda assim, é preciso admitir que o consenso dos mais velhos era importante e que o trabalho de proselitismo, desenvolvido em termos da solução de problemas contemporâneos de acordo com as tradições tribais, impunha-se com tôdas as suas características¹⁵³. E o aumento das responsabilidades de liderança do pajé se efetuava em sentido paralelo ao aumento das responsabilidades da massa¹⁵⁴. Esses resultados, parece-me, evidenciam claramente a inconsistência das teorias que pretendem atribuir ao pajé Tupinambá influências e poderes políticos excepcionais. É muito provável, mesmo, que o cargo de pajé,

(153) Abbeville, págs. 65-70 e 252-253.

(154) Tais aspectos da questão podem ser melhor apreendidos nas descrições de etnólogos contemporâneos (veja-se particularmente, Curt Nimuendajú, *Leyenda de la creación y Juicio Final del Mundo* etc., *op. cit.*, pág. 3 e segs. e pág. 55).

como tal, do mesmo modo que os cargos de líder guerreiro e de chefes tribais, fôsse desprovido de significação política particular. O governo tribal, enquanto mecanismo encarregado da discussão e solução dos problemas coletivos, era realmente exercido pelo conselho de chefes ou de gerontes. Os líderes guerreiros, os chefes tribais (chefes de malocas e caciques), e os pajés participavam dêle na qualidade de iguais, como gerontes. Os cargos ocupados na hierarquia tribal refletiam-se no prestígio dos vários membros do conselho. Mas não eram decisivos como fatores de obtenção do apoio dos companheiros ou como fonte de imposição da autoridade. Em consequência das próprias qualidades exigidas dos indivíduos que ocupavam aqueles cargos normalmente êles podiam exercer de fato uma ação proeminente. Imputar esta ação aos cargos, pura e simplesmente, seria o mesmo que confundir as qualidades pessoais e os dotes carismáticos dos chefes e pajés, como o *status* por êles ocupados em virtude das qualidades pessoais e dos dotes carismáticos.

Em resumo, a documentação relativa à organização política da sociedade Tupinambá dá a conhecer somente alguns tipos de ajustamento e contrôles recíprocos do sistema político daquela sociedade. Apesar disso, os tipos de ajustamentos e contrôles recíprocos, descritos com certa precisão, são fundamentais, o que nos faculta um conhecimento apreciável do sistema político Tupinambá. Por isso, sabe-se como se processavam as relações dos Tupinambá com grupos tribais inimigos (guerra), como o direito tribal punia as ofensas e homicídios (retaliação), e como, através da tradição, os velhos exerciam o governo comunitário e tribal (gerontocracia).

A retaliação baseava-se na expectativa de tratamento recíproco equivalente. Cada um devia sofrer, em consequência das ofensas ou dos danos causados aos companheiros, uma represália compensatória. Esta sanção só não era observada rigorosamente nos casos em que as ofensas ou os danos tinham comprovado caráter involuntário. Todavia, nos casos comuns, a neutralização dos fatores de perturbação dependia diretamente dêste tipo de comportamento. Os indivíduos envolvidos em situação de conflito faziam-no na qualidade de membros ou representantes de famílias grandes e círculos congeniais. As disputas encaminhavam-se de acôrdo com a disposição dos antagonistas. Mas o seu desfecho determinava as ações posteriores daquelas unidades sociais. Visto encararem as ofensas e o

crime como coisas que afetavam a dignidade das parentelas como tais, definiam a noção de responsabilidade também em termos coletivos. Por isso, a família do ofensor devia conceder à família do ofendido uma compensação imediata e equivalente. Isso se fazia, normalmente, por livre iniciativa da família daquele, que se encarregava da punição — por mais dolorosa que pudesse ser. Assim, removiam o fator de perturbação e asseguravam o equilíbrio do sistema de relações sociais. Há exemplos de inobservâncias que provocaram fenômenos de dissociação social e, mesmo, transformaram unidades tribais em agrupamentos inimigos irreconciliáveis. Nestes casos, a obrigação da *vendetta* transmitia-se de pais a filhos, indefinidamente, criando um estado de guerra permanente.

Ao contrário dêsses aspectos do direito costumeiro, o conselho de chefes funcionava como uma instituição exclusiva, superpondo-se ao sistema de direitos e deveres articulados à organização da família. Compunha-se de quadros humanos recrutados segundo um critério uniforme e provocava situações típicas de ajustamento recíproco, nas quais os indivíduos não se defrontavam como meros representantes de parentelas tradicionais. Consistia na agência política básica do sistema social Tupinambá. A análise das funções do conselho de chefes implicava, entretanto, a discussão de certos problemas técnicos, como as formas tribais de obtenção de *status*, de liderança e de peneiramento dos gerontes.

Em primeiro lugar, a análise dos dados disponíveis evidenciou que a sociedade Tupinambá é um bom exemplo da concomitância de fatores individuais e coletivos na determinação do *status*. O material é suficientemente completo para mostrar: 1) que cada *status* da hierarquia tribal exigia determinadas qualidades e aptidões humanas; 2) que a manifestação das qualidades e aptidões humanas, em grau variável, ao longo da vida dos Tupinambá, tinha importância significativa na determinação dos seus *status* sociais e dos papéis a êles vinculados; 3) e que, portanto, a relação de *status* e qualidades e aptidões humanas, culturalmente exigidas, é reversível. Na base dêsses resultados foi possível compreender o aspecto fundamental da questão. Êste consiste em selecionar, na carreira dos indivíduos, o que se pode atribuir à influência permanente de certos grupos sociais e o que constitui uma consequência da própria atuação dos indivíduos. Quanto à sociedade Tupinambá, os princípios de parentesco, de sexo e de idade eram fundamentais

na atribuição de *status*. A participação em uma parentela, o sexo e a idade determinavam, em grande parte, aquilo que um indivíduo podia ser na sociedade Tupinambá. Contudo, a posse de qualidade e aptidões especiais, ajustáveis e aplicáveis com sucesso nas atividades rotineiras da vida comunitária, conferia aos possuidores novas distinções, através das quais adquiriam prestígio, asseguravam ou subiam de *status* social. Por isso, o relêvo dado ao mecanismo de atribuição de *status* na sociedade Tupinambá reconhecia sua contraparte objetiva na ênfase posta nas formas tribais de aquisição de prestígio e de elevação de *status*. A sociedade assegurava, desse modo, o aproveitamento racional das capacidades e energias dos seus membros. Todavia, a parte adquirida do *status* social não se transmitia de pais a filhos. Ao contrário, a consecução do *status* social atribuído resultava do reconhecimento público do valor dos indivíduos, em comparação com os modelos deixados pelos ancestrais e por seus parentes falecidos. Símbolos característicos exprimiam objetivamente a capacidade de trabalho, o poder, o sucesso e o prestígio alcançado pelas diversas categorias de membros da comunidade. A dos mais evidentes e bem dotados fornecia os principais líderes e chefes tribais.

Os indivíduos que conseguiam tornar-se chefes de malocas, de expedições guerreiras ou de grupos locais, podiam exercer, em determinadas situações, a liderança dos companheiros. Certos exemplos evidenciam que o mais importante chefe de maloca às vezes desempenhava ambos os papéis, de chefe de grupo local e das expedições guerreiras. A seleção desses líderes se processava através de vários critérios, como o de parentesco, o de idade e o de capacidade de trabalho. Mas é bem provável que a bravura pessoal e os dotes de guerreiro constituíam os principais fatores da elevação de um homem à chefia e à direção de seus companheiros. Quando estas qualidades se manifestavam com menos vigor do que o geralmente esperado, os líderes perdiam automaticamente o direito à liderança. Do outro lado, se vários indivíduos revelavam tais qualidades, deviam dividir entre si as responsabilidades de mando e de liderança. Esses chefes tribais dispunham de autoridade só em situações específicas e, de um modo geral, fica bem claro que suas atribuições e sua capacidade de mando eram muito limitadas. Sabe-se, também, que os referidos cargos estavam desprovidos de significação política. Alguns chefes, de qualidades excepcionais, adquiriam certa influência na vida e no governo da comuni-

dade. Porém, realizavam isso indiretamente, através do prestígio e da atividade desenvolvida no conselho de chefes. Assim, em consequência do princípio gerontocrático de organização social, dificilmente um chefe tribal conseguia suplantiar os demais gerontes dos grupos locais. Aliás, parece que o moderado poder pessoal de que gozavam satisfazia plenamente às necessidades normais de mando dos chefes Tupinambá. Pelo menos, não existem exemplos flagrantes de chefes tribais que tenham tentado impor sistematicamente suas decisões aos companheiros de conselho de chefes. Segundo um trecho transcrito acima, somente *Japi-açu* procurou modificar as formas tribais de dominação. Contudo, ele mesmo se mostrava desalentado com a inutilidade dos seus esforços.

A autoridade dos velhos impunha-se através da dominação tradicional. A tradição estabelecia não só as soluções que deviam ser postas em prática em determinadas situações. Indicava, também, como certas pessoas deviam desempenhar papéis salientes em sua aplicação. Os velhos constituíam os únicos indivíduos que possuíam, na comunidade, um amplo conhecimento da tradição e de suas aplicações. Somente eles, doutro lado, dispunham de experiências apreciáveis sobre a eficácia das tradições tribais. Em virtude disso, cabia-lhes o exercício do mando, enquanto as gerações novas se predispunham à obediência. Essa situação era, ainda, reforçada pelas formas tribais de determinação do *status*.

Os velhos constituíam o órgão realmente deliberativo e executivo da comunidade, o conselho de chefes, através do qual exerciam o governo dos grupos locais. Os chefes de malocas, de grupos locais ou de expedições guerreiras bem como os pajés, a ele pertenciam na qualidade de gerontes, como os demais velhos. Em certas situações, vários grupos locais confederados deram origem a um conselho tribal de chefes. Pouco se sabe, entretanto, sobre as atribuições e o funcionamento desses conselhos. Os gerontes reuniam-se em um lugar especial — no terreiro do grupo local ou em uma casa especialmente destinada às reuniões. Os rituais regulamentavam rigorosamente as relações dos gerontes, nessas ocasiões, determinando também a forma pela qual deviam processar-se as intervenções de cada um. Os gerontes revelavam a equivalência das funções e o espírito de companheirismo através de símbolos especiais (permanência nas redes, intervenção nos debates, fumaça coletiva etc.), mostrando que o conselho se compunha

de iguais, pelo menos quanto à camada que exercia realmente o mando. As mulheres e as crianças só assistiam às reuniões circunstancialmente. Por isso, os *Kunumys-Uaçu* e os *Auas* constituíam o auditório dos velhos. Os primeiros serviam os gerontes e os segundos preparavam-se para desempenhar, mais tarde, os mesmos papéis. As atribuições do conselho de chefes, em consequência da própria natureza do direito costumeiro, eram limitadas. Em regra, nele só se tratavam as questões de interesse coletivo, isto é, que afetavam a comunidade como um todo (guerra, tôdas as situações "novas" — chegada de estranhos e de estrangeiros, por exemplo —, exploração dos recursos naturais, realização dos sacrifícios rituais etc.). Alguns exemplos evidenciam que as questões controvertidas ou as de difícil elucidação pelas tradições, caíam dentro de sua órbita de ação. As soluções práticas selecionadas e aprovadas pelos gerontes deviam ser aceitas sem discussão pelos demais membros do grupo local; impunham-se com a mesma força sagrada da tradição.

A afirmação de que os Tupinambá tendiam a transformar seus pajés em "reis divinos", não encontra fundamentação objetiva nos dados disponíveis. É indiscutível que os pajés eram os homens mais respeitados, temidos e poderosos da sociedade Tupinambá. Desempenhavam, mesmo, papéis de importância relevante no conselho de chefes, obtendo a aprovação ou a proteção dos antepassados às realizações julgadas necessárias pelos vivos. Ou, então, indicando a êstes os desejos dos ancestrais e dos parentes mortos. Contudo, de acordo com os exemplos e os dados disponíveis, é bem provável que o *status* de pajé, como tal, não implicava direitos especiais de mando e de chefia políticos. Ao contrário, nos casos dos pajés Tupinambá que foram ao mesmo tempo caciques, é evidente, em suas carreiras, a antecendência das ocupações relativas ao segundo *status*. Aliás, o cargo de cacique também era desprovido de significação política; não pode, por isso, ser usado como índice da influência política dos pajés, que foram ao mesmo tempo chefes de grupos locais e de expedições guerreiras. Os poderes sobrenaturais revelados posteriormente, contudo, aumentavam o prestígio da pessoa, reforçando assim a sua autoridade como cacique. O esquema de relações do pajé com os seguidores evidencia, por sua vez, a rotinização das manifestações dos seus dotes e poderes carismáticos. Em primeiro lugar, precisava obter o apoio dos companheiros do con-

selho de chefes, isto é, dos velhos, aos seus projetos. Em segundo lugar, as tradições estipulavam tanto as suas obrigações, como as dos seguidores, de acordo com a natureza do objetivo colimado. A intensidade ou volume das obrigações de ambos variava em proporção direta; a inobservância de algum ritual, fôsse feita pelo pajé ou por um seguidor, podia pôr em risco o sucesso da empresa coletiva. Esse esquema não sugere, de modo nenhum, a existência de uma relação direta entre a vontade do pajé e o comportamento dos indivíduos da massa. Ao contrário, põe ênfase significativa na mediação dos costumes e na importância do consenso, estabelecido por intermédio dêles, dos velhos e dos liderados em geral.

Deve-se admitir, portanto, que o conselho de chefes constituía uma instituição política básica e que, através dêle, se processava o governo dos grupos locais. Na sociedade Tupinambá, parece que só as atividades desenvolvidas através do conselho de chefes tinham uma significação política. As possibilidades de liderança pessoal eram muito limitadas e extensamente submetidas ao seu controle. Além disso, o conselho de chefes transcendia aos limites dos grupos familiares e das parentelas. Estava dotado de um caráter permanente, quanto à duração, e os seus membros qualificavam-se em termos de um *status* comum, o de geronte. E promovia o ajustamento dos indivíduos a situações específicas, como membros de um grupo local ou de uma confederação de grupos locais (tribo), levando-os a se comportarem como componentes de uma unidade social mais ampla que a família grande.

CONCLUSÕES

NESTA parte do trabalho, poderia tomar duas orientações distintas. Em primeiro lugar, poderia organizar uma tábua analítica das conclusões parciais, elaboradas no texto e sistematicamente expostas nos fins de itens ou de capítulos. Em segundo lugar, poderia debater algumas questões mais gerais, implícitas ou apenas sugeridas na tentativa precedente de reconstrução da organização social Tupinambá. Na verdade, sem muito trabalho, qualquer pessoa pode informar-se facilmente a respeito das conclusões parciais. Basta ler as condensações, feitas nos lugares do trabalho acima indicados. A própria estrutura desta monografia desaconselha, portanto, a adoção da primeira técnica expositiva. Mas outros motivos, além deste, levaram-me a dedicar minha atenção à análise de problemas gerais. É que eles se impuseram, por assim dizer, como consequência do conhecimento obtido nesta pesquisa sobre a organização social da sociedade Tupinambá. Constituem objetivos teóricos significativos por si mesmos, espécie de coroamento sintético de um longo e paciente esforço de análise.

A primeira questão de caráter geral que me preocupou seriamente referia-se à consistência da organização ecológica da sociedade Tupinambá em face do sistema social integrativo da mesma. O material exposto no capítulo II mostra, minuciosamente, que o grau de coerência dos dois sistemas era muito grande. O caráter acentuadamente cooperativo das atividades sociais subordinadas aos grupos constituídos pelos componentes das unidades vicinais (as malocas e o grupo local), aos grupos constituídos por indivíduos ligados entre si por laços de parentesco consanguíneo ou afim, às categorias de sexo e de idade, e, em certos casos, às relações de grupos locais aliados ou solidários, adquire sentido quando encarado do ponto de vista da organização ecológica. A extrema dependência em relação ao meio natural circundante e a reduzida eficiência do

sistema adaptativo tribal traduziam-se socialmente na intensificação dos laços de interferência, de assistência mútua e de solidariedade, que uniam os Tupinambá entre si, e contra os grupos tribais inimigos. Entretanto, o mesmo material evidencia, com clareza equivalente, que a dependência da organização ecológica em relação ao sistema integrativo tribal não era menor. O equipamento tecnológico e os modelos sociais de exploração e consumo dos recursos naturais, bem como de aplicação das energias humanas, deixam patente que a organização ecológica alcançada pelos Tupinambá constituía o produto de uma longa elaboração cultural. Por isso, ela não só dependia da perpetuação de toda uma herança social anterior, mas se subordinava amplamente ao sistema social de controle e ajustamentos recíprocos dos Tupinambá. A interferência dos compromissos de parentesco sobre os laços vicinais, por exemplo, facilitava a preservação da unidade e defesa dos grupos locais, como foi visto no estudo destes. Outro exemplo mostra que o equilíbrio biótico e a manutenção do padrão de dominância estabelecido entre os grupos locais fixados em determinada região, se subordinavam ao sistema social Tupinambá de relações tribais e intertribais. Estes resultados permitem chegar a duas conclusões básicas: a) a organização ecológica e o sistema integrativo Tupinambá eram mutuamente congruentes; b) a referida congruência explica-se pela interdependência dos dois sistemas — o adaptativo e o integrativo — em uma configuração social de vida, isto é, no seio do sistema organizatório Tupinambá.

A segunda questão refere-se aos aspectos morfológicos do sistema tribal organizatório. Uma discriminação sumária permite separar três complexos de relações sociais: um sistema comunitário, um sistema intercomunitário e tribal, e um sistema intertribal de relações sociais. Cada complexo dispunha de forças sociais próprias e abrangia um certo número de situações interativas regulamentadas. Assim, enquanto as relações que constituíam os dois primeiros sistemas se baseavam em (e exprimiam) sentimentos de afinidade e padrões de cooperação, as relações que constituíam o terceiro sistema baseavam-se em (e exprimiam) sentimentos de ódio e padrões de antagonismo. As ações recíprocas, no interior do sistema comunitário e do sistema intercomunitário ou tribal, tendiam a assumir caráter associativo e desenvolviam nos indivíduos atitudes centrípetas, em relação às pessoas e aos valores desta esfera do sistema

organizatório. As ações recíprocas no sistema intertribal tendiam a assumir um caráter dissociativo e desenvolviam atitudes centrífugas, em relação às pessoas e aos valores desta esfera do sistema organizatório. Através dos três sistemas de relações sociais, os Tupinambá estavam sempre envolvidos em uma complexa rede de ações e interações sociais. A parte mais importante dessa rede consistia no sistema comunitário, dentro do qual os indivíduos se punham com frequência e de modo permanente, em contato com as subunidades da estrutura comunitária (isto é, com membros de outras malocas, de outros grupos familiares, de outras ou das mesmas categorias de sexo e de idade etc.). O problema proposto não diz somente respeito à intensidade dos contatos, mas, especialmente, à qualidade das relações das diferentes estruturas ou complexos sociais no interior do sistema organizatório tribal. Trata-se de saber que consistência tinham estes complexos e como se ligavam entre si; em segundo lugar, de extrair, na base dos resultados obtidos, uma indicação positiva sobre a existência ou não de uma estrutura social dominante no sistema organizatório tribal.

Infelizmente, a pobreza dos dados relativos à organização política da sociedade Tupinambá prejudicou seriamente a questão. Vi-me constrangido a abordar o problema de um ângulo restrito, isto é, através da organização dos grupos locais. Mas, ainda assim, verifiquei que a estrutura social constituída pelas relações de parentesco consanguíneo e por afinidade pode ser considerada como a estrutura fundamental do sistema organizatório Tupinambá. Os mecanismos adaptativos e integrativos da sociedade Tupinambá dependiam em grande parte desta estrutura, que interferia sobre todas as outras estruturas comunitárias (grupo local, malocas, categorias de sexo e de idade, conselho de chefes), e sobre os dois complexos, caracterizados nesta parte do trabalho como sistema intercomunitário ou tribal e sistema intertribal. Através da estrutura constituída pelas relações de parentesco, definiam-se os laços mais importantes de ligação moral que poderiam existir entre grupos de indivíduos. Por meio deles, os direitos, as obrigações e as atividades rotineiras dos componentes de um grupo vicinal adquiriram um sentido concreto. Graças a eles, o exercício do controle e a responsabilidade pelas ações dos indivíduos cabiam primariamente à família grande. Por isso, o *status* atribuído de qualquer pessoa subordinava-se à sua integração em uma estrutura desta natureza. Todos os problemas da vida comunitária que

escapavam à autoridade do conselho de chefes, podiam e geralmente eram resolvidos pelos membros e segundo as tradições do sistema de parentesco. Doutro lado, todos os problemas que estavam, por sua natureza, situados fora de seu campo direto de ação, podiam sofrer indiretamente a sua influência. A punição de uma mulher faltosa, mas que contava um extenso grupo de parentes, por exemplo, foi suavizada em virtude desta circunstância. Outro exemplo consiste no tratamento recíproco dos Tupinambá: as relações de parentesco solapavam as distinções baseadas na idade. Outros exemplos ainda mostram que os membros aparentados de grupos locais distintos (relações intercomunitárias) tendiam a desenvolver relações cooperativas e de assistência recíproca entre tais grupos locais; e que as guerras com grupos tribais circunvizinhos (relações intertribais) se ligavam em geral à necessidade de vingar a morte de um parente. Em conjunto, estas e outras indicações expostas no texto sugerem que o sistema de parentesco constituía a estrutura social básica do sistema organizatório Tupinambá. As demais estruturas sociais (grupos locais, malocas, categorias de sexo e de idade etc.) desempenhavam funções suplementares na organização social.

Esta conclusão, por sua vez, para ser compreendida nos seus devidos termos, precisa ser esclarecida pela discussão de um problema de ordem mais geral. Trata-se das relações da organização social com o sistema religioso dos Tupinambá. Verifica-se, então, que a organização social se subordinava estreitamente ao sistema religioso tribal. Este determinava em grande parte o tipo de comportamento dos indivíduos e as principais atividades e cerimônias coletivas. Sua influência exercia-se através de todas as estruturas sociais referidas acima. Entretanto, merece particular atenção a parte que nela cabia à estrutura social de parentesco. Através das relações de parentesco, qualquer indivíduo tinha uma posição determinada na sociedade Tupinambá. Esta posição, porém, não supria todas as necessidades que um homem, por exemplo, vinha a sentir em cada fase de sua vida. Por isso, as relações com os antepassados possuíam uma função importantíssima: impor aos vivos uma série de obrigações e um modelo moral de conduta. As relações genealógicas, consideradas em si mesmas, não constituíam uma garantia suficiente da posição social de uma pessoa. Mas, encaradas do ponto de vista da teia de deveres a ela vinculados, davam aos companheiros dessa pessoa um seguro in-

dice de seu comportamento provável e uma estimativa de seu valor pessoal. Graças a este princípio, o indivíduo precisava suplementar, por meio do próprio esforço, o *status* que lhe era atribuído na comunidade como simples membro de determinada família. As demonstrações de inteligência, de capacidade, de bravura, de prudência e de sabedoria, podiam ser dadas em qualquer esfera da vida social. Todavia, as demonstrações relacionadas de modo imediato com as obrigações diante dos antepassados e dos parentes falecidos tinham valor particular. A predominância do sistema religioso sobre o sistema organizatório tornou-se a fonte da introdução de critérios específicos de avaliação das capacidades, do valor, do prestígio e dos poderes carismáticos dos indivíduos adultos. Ou seja, graças à interferência do sistema religioso sobre a organização social, a determinação do *status* foi seriamente complicada na sociedade Tupinambá.

O sistema organizatório era suficientemente plástico e compreensivo para abranger tôdas as situações criadas em virtude de tais interferências. Mas, é claro, elas afetavam profundamente a configuração das relações sociais, resultante do caráter cooperativo das ações e das atividades rotineiras dos Tupinambá. Defrontamo-nos, dêsse modo, com o quarto problema de ordem geral. A importância dos valores religiosos e dos valores que guardavam uma relação instrumental para com eles, como os valores guerreiros, expunha os indivíduos a modos típicos de ação recíproca. Tratando-se dos valores mais altos da cultura, definiam os objetivos e os ideais supremos de vida humana. Todos os guerreiros procuravam realizá-los, pois deles dependia o destino humano no mais largo sentido. Os insucessos marcavam-se tanto com as provações seculares, quanto com a ruína eterna. Os malogrados jamais seriam aceitos na sociedade sobrenatural dos antepassados. Por isso, os Tupinambá lutavam ardorosamente, procurando aprisionar o maior número possível de inimigos. Hans Staden relata como êle próprio foi disputado por um grupo de guerreiros. As melhores descrições mostram os prodígios de valor e de astúcia dos guerreiros, visando aprisionar seus inimigos. Não se deve ver nisso apenas a manifestação do espírito e dos valores guerreiros da cultura. Em si mesmos, êstes não tinham um significado importante. É que, por meio dos prisioneiros, os guerreiros conseguiam vingar a morte de parentes e amigos, adquirindo novos dotes carismáticos e contribuindo para restabe-

lecer o estado de eunomia da vida tribal. A repetição de proezas do mesmo gênero aumentava consideravelmente o prestígio pessoal dos guerreiros, abrindo-lhes o caminho da liderança carismática. Tornavam-se assim chefes tribais ou pajés. Parece-me que êstes dados situam claramente uma larga zona aberta à competição na sociedade Tupinambá. As esferas religiosas da cultura estimulavam, pois, processos competitivos de interação social; em consequência, o caráter cooperativo dos demais setores da organização social contrastava com os setores da mesma, sujeitos ao impacto do sistema religioso tribal. Esta conclusão caracteriza tipologicamente a organização social da sociedade Tupinambá, pondo em evidência sua natureza competitiva-cooperativa.

Em resumo, a organização das atividades econômicas dos Tupinambá, no plano da exploração, da distribuição e do consumo dos recursos naturais, obedecia a princípios cooperativos. Tais princípios cooperativos explicam-se em função das vinculações que ligavam entre si a organização ecológica e o sistema organizatório da sociedade Tupinambá. O sistema organizatório compunha-se, morfológicamente, de um conjunto ordenado de complexos de relações sociais, compostos por sua vez de estruturas e subestruturas sociais. A estrutura social básica, ou nuclear, consistia no sistema de parentesco, que interferia sobre e era suplementado pelas demais estruturas e complexos de relações sociais. Todavia, a estrutura social básica estava completamente penetrada de valores religiosos, pois o sistema religioso tribal repercutia ativamente sobre toda a organização social. Em consequência, os padrões religiosos insinuavam-se no comportamento dos indivíduos, e sendo encarados como valores centrais da cultura, motivavam atitudes e atividades competitivas. Evidencia-se assim o duplo caráter competitivo-cooperativo da organização social da sociedade Tupinambá.

BIBLIOGRAFIA

I — Obras utilizadas como fontes teóricas, na discussão ou no esclarecimento dos conceitos empregados neste trabalho ⁽¹⁾:

- AZEVEDO, FERNANDO: *Princípios de Sociologia. Pequena introdução ao Estudo da Sociologia Geral*, Comp. Ed. Nac., S. Paulo, 1939; (Caps. III-V);
- BALDUS, HERBERT, e WILLEMS, EMILIO: *Dicionário de Etnologia e Sociologia*, Comp. Ed. Nac., São Paulo, 1939;
- BARNETT, JAMES H., e GORDON BROWN, G.: "Social Organization and Social Structure", in *American Anthropologist*, N. S., Vol. 44, 1942, págs. 31-36;
- BASTIDE, ROGER: *Éléments de Sociologie Religieuse*, Lib. Armand Colin, Paris, 1935;
- BENEDICT, RUTH: *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin Co., The Riverside Press, Cambridge, Boston e N. York, 1934;
- BLUMER, HERBERT: "The Problem of the Concept in Social Psychology", in *The American Journal of Sociology*, vol. XLV-Nº 5, 1940, págs. 707-719;
- BOAS, FRANZ: a) artigo "Anthropology", in *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. II, pág. 73 e segs.; b) "The Social Organization of the Kwakiutl e The Social Organization of the Tribes of the North Pacific Coast", in *Race, Language and Culture*, The Mac-Millan Co., N. York, 1940, págs. 356-369, 370-378;
- BRIFFAULT, ROBERT: "Birth Customs", in *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. I, págs. 565-567;
- BRUNHES, JEAN: *La Géographie Humaine*. Edição condensada, feita por Pierre Deffontaines e sra. Jean-Brunhes Delamarre, Presses Universitaires de France, Paris, 1942;
- CHAPPLE, ELIOT DISMORE, e COON, CARLETON STEVENS: *Principles of Anthropology*, Henry Holt and Co., N. York, 1942;
- COOLEY, CHARLES HORTON: a) *Social Organization, a Study of the Larger Mind*, Charles Scribner's Sons, N. York, 1909; b) *Social Process*, Charles Scribner's Sons, N. York, 1920;

(1) Procurei indicar, utilizando-me do parêntesis, a parte das obras utilizadas, cujas indicações não foram feitas no texto.

- COON, CARLETON STEVENS, e CHAPPLE, ELIOT DISMORE: co-autor, cf. acima;
- CRAWLEY, ERNEST: *The Mystic Rose. A Study of Primitive Marriage*, The Mac Millan Co., Londres, 1902; "Compte-rendu de E. Durkheim", in *l'Année Sociologique*, Vol. VI, 1901-1902, págs. 352-358;
- DARWIN, CHARLES: *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, 6ª ed., Watts and Co., Londres, 1945;
- DAVIE, MAURICE R.: *La Guerre dans les Sociétés Primitives. Son Rôle et son Évolution*, trad. de Maurice Gerin, Payot, Paris, 1931; (Caps. V, VI e VIII);
- DAVY, GEORGES: "La Famille et la Parenté d'après Durkheim", in *Sociologues d'Hier et d'Aujourd'Hui*, Lib. Félix Alcan, Paris, 1931, págs. 103-157;
- DURKHEIM, EMILE: a) *As Regras do Método Sociológico*, trad. J. Rodrigues Meréje e intr. de Paul Arbousse-Bastide, Comp. Ed. Nac., 1937; b) *La División del Trabajo Social*, trad. de Carlos G. Posada, Madri, 1928; c) *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie*, 3ª ed., Lib. Félix Alcan, Paris, 1937;
- ECHAVARRIA, JOSÉ MEDINA: *Sociologia: Teoría y Técnica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941;
- EVANS-PRITCHARD, E. E.: a) *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, At the Clarendon Press, Oxford, 1940; b) em colaboração com Fortes, M. (eds.): *African Political Systems*, Institute of African Languages and Cultures, Oxford University Press, Londres, 1940 (Introdução e, especialmente, págs. 3-7);
- FAUCONNET, PAUL: *La Responsabilité*, Étude Sociologique, Lib. Félix Alcan, Paris, 2ª ed., 1928;
- FIRTH, RAYMOND: *Human Types*, Londres, 1938 (Cap. IV);
- FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD, E. E.: co-autor, cf. acima;
- FRAZER, JAMES GEORGE: *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, The Mac Millan Co., N. York, 1945;
- FREYER, HANS: a) *La Sociología, Ciencia de la Realidad. Fundamentación Lógica del Sistema de Sociología*, trad. de Francisco Ayala, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1944 (Capítulo III, parágrafos 3 e 4); b) "Théorie des Objektiven Geistes", 1923 — condensação de Carlos Jesinghaus, "La Estructura del "Espíritu Objetivo" Segun Freyer, in *La Cultura Moderna*, Univ. Nacional de la Plata, 1943, págs. 88 e segs.;
- GENNEP, ARNOLD VAN: *Les Rites de Passage*, E. Nourry, Paris, 1909;
- GINSBERG, MORRIS: a) *Manual de Sociologia*, trad. José Medina Echavarría, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1942 (Cap. VI); b) em colaboração com Hobhouse, L. T., e Wheeler, G. C.: *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples, An Essay in Correlation*, Chapman and Hall's, Londres, 1930;
- GORDON BROWN, G., e BARNETT, JAMES H.: cf. acima;

- GRANET, MARCEL: *Catégories Matrimoniales et Relations de Proximité dans la Chine Ancienne*, Lib. Félix Alcan, Paris, 1939;
- GURVITCH, GEORGES: *Las Formas de la Sociabilidad. Ensayos de Sociologia*, Editorial Losada S. A., Buenos Aires, 1941 (trad. Francisco Ayala);
- HALBWACHS, MAURICE: *Morfologia Social*, trad. Fernando de Miranda, Saraiva & Cia., S. Paulo, 1941;
- HERTZLER, JOYCE O.: *Social Institutions*, McGraw-Hill Co., Inc., N. York e Londres, 1929;
- HERSKOVITS, MELVILLE J.: *The Economic Life of Primitive Peoples*, Alfred Knopf, New York, 1940;
- HOBHOUSE, L. T.: a) *Morals in Evolution, A Study in Comparative Ethics*, Chapman and Hall, 6ª ed., 1929; b) em colaboração com Ginsberg e Wheeler, cf. acima: *The Material Culture* etc.;
- HOLLINGSHEAD, A. B.: "Human Ecology", in Robert E. Park (ed.), *An Outline of the Principles of Sociology*, Barnes & Noble, Inc., N. York, 1943, págs. 63-168;
- HOMANS, GEORGE C.: "A Conceptual Scheme for the Study of Social Organization", in *American Sociological Review*, Vol. 12-Nº 1, 1947, págs. 13-26;
- HUBERT, HENRI, e MARCEL MAUSS: "Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice", in *l'Année Sociologique*, vol. II, 1897-1898, Lib. Félix Alcan, Paris, 1899, págs. 29-138;
- IMBELLONI, J.: *Epítome de Cultorologia*, José Anesi, Buenos Aires, 1936;
- KARDINER, ABRAM: a) *The Psychological Frontiers of Society*, Columbia University Press, N. York, 1945; b) *The Individual and His Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, Columbia University Press, N. York, 1946;
- KROEBER, A. L.: *Anthropology*, Harcourt Brace & Co., N. York, 1923;
- LALANDE, ANDRÉ: *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Lib. Félix Alcan, 3 vols., Paris, 1932 (artigos: "função", "orgânico", e "organização");
- LAPIERE, RICHARD T.: *Sociology*, McGraw-Hill Book Co., Inc., N. York e Londres, 1946;
- LERNER, MAX: "Social Process", artigo in *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. 14, págs. 148-151;
- LESSER, ALEXANDER: "Functionalism in Social Anthropology", in *American Anthropologist*, N. S., Parte 1-Nº 3, vol. 37, 1935, 386-393;
- LINTON, RALPH: a) *O Homem: Uma Introdução à Antropologia*, trad. L. Vilela, Liv. Martins, S. Paulo, 1943; b) como editor, e contribuinte: *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, D. Appleton-Century Co., N. York e Londres, 1940; c) "A Neglected Aspect of Social Organization", in *The American Journal of Sociology*, vol. XLV-Nº 6, 1940, págs. 870-886; d) "Age and Sex Categories", in *American Sociological Review*, Vol. 7-Nº 5, outubro de 1942, págs. 589-603;

- LOWIE, ROBERT H.: a) *Traité de Sociologie Primitive*, trad. francesa de E. Métraux, revista e completada pelo autor, Payot, Paris, 1935; b) *Culture and Ethnology*, Peter Smith, New York, 1929; c) artigos: "Age Societies", e "Social Organization", in *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. I, págs. 482-483, e vol. XIV, 141-148;
- LUMLEY, FREDERICK E.: *Principles of Sociology*, McGraw-Hill Book Co., Inc., N. York e Londres, 1935; especialmente, págs. 142-146;
- LUNT, P. S., e WARNER, W. LLOYD: *The Social Life of a Modern Community*, New Haven, Yale University Press, 1941;
- MCKENZIE, R. D.: "The Scope of Human Ecology", in Ernest W. Burgess (ed.), *The Urban Community*, The University of Chicago Press, 1927, págs. 167-182;
- MACIVER, R. M.: *Comunidad, Estudio Sociológico*, trad. J. P. Arrarte, Editorial Losada S. A., Buenos Aires, 1944;
- MALINOWSKI, BRONISLAW: a) artigo "Culture", in *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. II, págs. 621-646; b) *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesian, an ethnographic account of courtship, marriage, and family among the natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*, Halcyon House, N. York, 1941; c) *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, pref. de Huntington Cairns, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944;
- MANNHEIM, KARL: a) *Ideologia y Utopia*, trad. S. Echavarria, intr. Louis Wirth, Fondo de Cultura Económica, México, 1941; b) *Further Papers on the Social Sciences. Their Relations in Theory and Teaching*, J. E. Duydale, Londres, 1936 (contribuição de M.: *The Sociology of Human Valuations: The Psychological and Sociological approach*);
- MARETT, R. R.: *Anthropology*, Oxford University Press, Londres, N. York e Toronto, ed. de 1944 (Capítulo VI);
- MARX, KARL: a) *El Capital*, trad. Manuel Pedrosa, Ediciones Fuente Cultural, 5 vols., México, s/d; b) *Crítica da Economia Política*, trad. Florestan Fernandes, Ed. Flama Ltda., S. Paulo, 1946; c) *Economia Política y Filosofía*, Ed. America, México, s/d; trad. A. G. Ruhle e J. Harari;
- MAUNIER, RENÉ: *Essai sur les Groupements Sociaux*, Lib. Félix Alcan, Paris, 1929;
- MAUSS, MARCEL: a) "Essai sur le Don, Forme Archaique de l'Echange", in *l'Année Sociologique*, N. S., Tomo I, 1923-1924, Lib. Félix Alcan, Paris, 1925, págs. 30-186; b) "Fragment d'un plan de Sociologie Général e Descriptive. Classification et Méthode d'observation de phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés des types archaïques (phénomènes généraux spécifiques de la vie intérieure de la société)", in *Annales Sociologiques*, série A, Fasc. I, Lib. Félix Alcan, Paris, 1934 (págs. 1-56; d) em colaboração com Henri Hubert: cf. acima;
- MEAD, MARGARET: a) como editôra e contribuinte: *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, McGraw-Hill Book Co., Inc., N. York e Londres, 1937; b) *From South the Seas Studies of*

- Adolescence and Sex in Primitive Societies*, William Morrow & Co., N. York, 1939; c) "Primitive Family", artigo in *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. VI, págs. 65-67;
- MÜHLMANN, WILHELM: a) *Rassen — und Völkerkunde*, Brunschweig, 1936; b) *Methodik der Völkerkunde*, Stuttgart, 1938;
- MURDOCK, GEORGE PETER: "Bifurcate Merging, A Test of Five Theories", in *American Anthropologist*, N. S., Vol. 49-Nº 1, 1947, págs. 56-68;
- MYRDAL, GUNNAR: *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*, Harper & Brothers Publishers, N. York e Londres, 1944, 2 vols. (Apêndices 1 e 2, do II vol.);
- MYRES, JOHN L.: "Devastation", art. in *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. LXXIII, Parts I-II, 1943, págs. 17-26;
- NASH, PHILLEO: *The place of Religions Revivalism in the Formation of the Intercultural Community on Klamath Reservation*, in Fred Eggan (ed.), *Social Anthropology of North American Tribes*, The University of Chicago Press, 1937, págs. 372-442;
- NIMKOFF, MEYER, F., e OGBURN, WILLIAM F.: *Sociology*, Houghton Mifflin Co., The Riverside Press Cambridge, 1940;
- PARK, ROBERT E., e BURGESS, ERNEST W.: *Introduction to the Science of Sociology*, The University of Chicago Press, 1924;
- PIERSON, DONALD: *Teoria e Pesquisa em Sociologia*, Edições Melhoramentos, S. Paulo, 1945;
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.: a) *The Andaman Islanders*, Imp. da Universidade de Cambridge, 1933; b) "The Social Organization of Australian Tribes", in *Oceania*, vol. I-Nºs 1, 2, 3 e 4, 1930-1931; c) "On The Concept of Function in Social Science", in *American Anthropologist*, N. S., vol. 37, Parte I — Nº 3, 1935, págs. 394-402; d) "Sobre Estrutura Social", in *Sociologia*, Vol. IV-Nº 3, 1942, págs. 214-229; e) *O Desenvolvimento da Antropologia Social*, ed. mimeografada da Escola Livre de Sociologia e Política de S. Paulo, trad. Cecília M. Sanioto, S. Paulo, 1941; g) *The Study of Kinship Systems*, Presidential Address, publ. do The Royal Institute of Great Britain and Ireland;
- RADIN, PAUL: *Social Anthropology*, McGraw-Hill Book Co., Inc., N. York e Londres, 1933;
- REDFIELD, ROBERT: *Yucatan, una Cultura de Transición*, trad. de J. de la Fonte, Fondo de Cultura, México, 1944; e artigo "The Folk Society and Culture", in *The American Journal of Sociology*, vol. XLV — Nº 5, março de 1940, págs. 731-742;
- REIK, THEODOR: *The Psychological Problems of Religion. I — Ritual, Psychoanalytic Studies*, pref. S. Freud, trad. Douglas Bryan, Farrar, Strauss and Co., N. York, 1946;
- RIVERS, W. H. R.: *Social Organization*, W. J. Perry (ed.), Londres e New York, 1932;
- ROUX, PAUL: *Précis de Science Sociale, Méthode et Enquêtes*, Paris, M. Giard & Brière, 1914;
- SIMIAND, FRANÇOIS: *Le Salaire, l'Évolution Sociale et la Monnaie*, Lib. Félix Alcan, Paris, 3 vols., 1932;

- SIMMEL, GEORG: *Sociologia, Estudios sobre las formas de socialización*, trad. J. P. Bances, España-Calpe Argentina S.A., Buenos Aires, 1939, 2 vols.;
- SUMNER, WILLIAM: *Folkways*, Boston, 1906 (ed. Ginn and Co., Boston, 1940);
- SUMNER MAINE, HENRY: *Ancient Law; its Connection with the early history of society and its Relations to modern Ideas*, John Murray, Londres, 2ª ed., 1887;
- TAX, SOL: "Some Problems of Social Organization", in Fred Eggan (ed.), *Social Anthropology of North American Tribes*, The University of Chicago Press, 1937, págs. 3 e segs.;
- THOMAS, WILLIAM I.: *Primitive Behavior, An Introduction to the Social Sciences*, McGraw-Hill Book Co., N. York e Londres, 1937;
- THURNWALD, RICHARD: 1) "Origem, Formação e Transformação do Direito à Luz das Pesquisas Etnológicas", trad. Emílio Willems, in *Sociologia*, Vol. IV-Nº 1, São Paulo, 1942, pág. 71 e segs.; 2) *L'Économie Primitive*, trad. Charles Mourey, Paris, 1937;
- TÖNNIES, FERDINAND: a) *Princípios de Sociologia*, trad. de V. Llorens, Fondo de Cultura Económica, México, 1942; b) *Communauté et Société, Catégories Fondamentales de la Sociologie Pure*, trad. J. Leif, Presses Universitaires de France, Paris, 1944;
- TYLOR, EDWARD B.: *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*, 2 vols., Watts & Co., Londres, 1937 (vol. II, cap. XVI);
- WACH, JOACHIM: *Sociología de la Religión*, trad. de A. Alvarez Buylla, Fondo de Cultura Económica, México, 1946;
- WARNER, W. LLOYD, e LUNT, P. S.: cf. acima;
- WEBER, MAX: a) *Economia y Sociedad*, trad. J. Medina Echavarría, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, 4 vols.; b) *Historia Económica General*, trad. M. S. Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1942; c) "From Max Weber: Essays" in *Sociology*, trad., intr. e ed. de H. H. Gerth e C. W. Mills, Oxford University, N. York, 1946;
- WHEELER, G. C., HOBHOUSE, L. T. e GINSBERG, MORRIS: cf. acima;
- WIESE, LEOPOLD VON: *Systematic Sociology, on the basis of the "Beziehungslehre" an "Gebildelehre"*, por HOWARD BECKER, N. York e Londres, 1932;
- WILLEMS, EMILIO: a) *A Aculturação dos Alemães no Brasil. Estudo Antropológico dos Imigrantes e seus Descendentes no Brasil*, Comp. Ed. Nacional, S. Paulo, 1946; 6) co-autor, *Dicionário de Etnologia e Sociologia*, cf. acima;

II — Obras sobre a aplicação do "método histórico" às ciências sociais e sobre a manipulação dos processos e técnicas de investigação histórica, consultadas para a elaboração do presente trabalho:

- ARBOUSSE-BASTIDE, PAUL: "Os métodos, os processos e técnicas da pesquisa sociológica: aplicação às relações entre História e Socio-

- logia", in *Sociologia*, Vol. II-Nº 4, S. Paulo, 1940, págs. 305-327;
- ARON, RAYMOND: *Introducción a la Filosofía de la Historia*, trad. de A. G. Gaos, Editorial Losada, Buenos Aires, 1946 (Seções III e IV, especialmente);
- BAUER, WILHELM: *Introducción al Estudio de la Historia*, tradução da 2.ª ed. alemã e notas de Luís G. de Valdeavellano, Bosch, Casa Editorial, Barcelona, 1944;
- BERR, HENRI: a) *La Synthèse en Histoire, Essai Critique et Théorique*, Lib. Félix Alcan, Paris, 1911; b) *L'Histoire Traditionnelle et la Synthèse Historique*, Lib. Félix Alcan, Paris, 1935; c) em colaboração com Lucien Febvre: artigo "History", in *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. 7, págs. 357-368;
- CHAPIN, F. STUART: *Field Work and Social Research*, The Century Co., N. York, 1920 (Cap. II);
- COHEN, MORRIS R., e NAGEL, ERNST: *An Introduction to Logic and Scientific Method*, Harcourt, Brace and Co., N. York, 1939 (Cap. XVII);
- DILTHEY, WILHELM: *Introduction a l'Étude des Sciences Humaines (Einleitung in die Geistes-Wissenschaften). Essai sur le fondement qu'on Pourrait Donner à l'Étude de la Société et de l'Histoire*. Trad. Louis Sauzin, Presses Universitaires de France, Paris, 1942 (Livro I);
- FEBVRE, LUCIEN, e BERR, HENRI: cf. acima;
- GUSTI, DÉMETRE: *La Science de la Réalité Sociale*, Alcan, Presses Universitaires de France, Paris, 1941 (Parte II);
- JOHNSON, ALLEN: *The Historian and Historical Evidence*, N. York, Charles Scribner's Sons, 1934;
- KAUFMANN, FELIX: *Metodologia de las Ciencias Sociales*, trad. de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1946;
- LACOMBE, PAUL: *De L'Histoire Considerée Comme Science*, Lib. Hachette et Cie., Paris, 1894;
- LAMPRECHT, KARL: *Alte und Neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft, was ist Kulturgeschichte?*, Gaertner, Berlim, 1896; e *Individualitaet, Idee un Sozialpsychische in der geschichte*, in *Jahrbücher de Conrad*, 1897, bd. XIII, págs. 880-900. "Comptendu de Celestin Bouglé", in *l'Année Sociologique*, bol. II, 1897-1898, Lib. Félix Alcan, Paris, 1899, págs. 137-142;
- LANGLOIS, CH., e SEIGNOBOS, CH.: *Introdução aos Estudos Históricos*, trad. de L. de Almeida Morais, Ed. Renascença S.A., S. Paulo, 1946;
- LOWIE, ROBERT H.: *The History of Ethnological Theory*, Georg G. Harrap & Co., Londres, 1937 (Introdução e cap. X);
- MAUNIER, RENÉ: *Introduction à la Sociologie*, Lib. Félix Alcan, Paris, 1929 (págs. 68-72, e 53-58);
- MEDINA ECHAVARRIA, JOSÉ: *Sociologia: Teoria y Técnica*, cf. acima;
- PARSONS, TALCOTT: *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with special reference to a Group of Recent Eu-*

- ropean Writers*, McGraw-Hill Book Co., N. York e Londres, 1937 (esp. págs. 23-24, distinção de "técnica" e "método");
- PIRENNE, HENRI: "What Are Historians Trying to Do?", in *Methods in Social Science, A Case Book*, Stuart A. Rice (ed.), The University of Chicago Press, 1937, págs. 435-445;
- RADIN, PAUL: *The Method and Theory of Ethnology, An Essay in Criticism*, Mc Graw-Hill Book Co., N. York e Londres, 1933;
- RICKERT, HEINRICH: *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*, trad. Manuel G. Morente, España-Calpe, S.A., Buenos Aires, 1943;
- ROUX, PAUL: cf. acima, item I desta bibliografia;
- SEIGNOBOS, CHARLES: a) *La Méthode Historique Appliquée aux Sciences Sociales*, Lib. Félix Alcan, Paris, 1901; b) em colaboração com Langlois: cf. acima;
- TEGGART, FREDERICK J.: *Theory and Process of History*, University of California Press, Berkley and Los Angeles, 1941;
- XENOPOL, ALEXANDRE DEMETRIO: *Teoria de la Historia*, trad. de D. Vaca, Daniel Jorro, Madri, 1911;
- YOUNG, PAULINE V.: *Scientific Social Survey and Research. A Introduction to the Background, Content, Method and Analysis of Social Studies*, Prentice-Hall, N. York, 1942 (Cap. IX);
- ZNANIECKI, FLORIAN: *The Method of Sociology*, Farrar & Rinehart, N. York, 1934;

III — Discriminação das Fontes Primárias (2):

- ABBEVILLE, CLAUDE D': *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas; em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do país*. Trad. de Sérgio Milliet; intr. e notas de Rodolfo Garcia, Liv. Martins, S. Paulo, 1945. Texto original: *Histoire de la Mission des Peres Capucins en L'Isle de Maragnan et Terres Circonuoifines ou est traicte des singularitez admirables & des Moeurs merueilleufes des Indiens habitants de ce pais Avec les mi Biues et aduis qui ont este enuovez de nouue*, au Paris, Imprimerie de François Hvby, 1614;
- AGUÑA, CRISTOBAL DE, CARVAJAL, GASPARD DE, e ROJAS, ALONSO: *Descobrimentos do Rio das Amazonas*, traduzidos e anotados por C. de Mello Leitão, Companhia Editôra Nacional, S. Paulo, 1941. Contém: Descobrimento do Rio Orellana (Fr. Gaspar de Carvajal); Descobrimento do Rio das Amazonas e suas Dilatadas Províncias (notas de Pedro Teixeira; supõe-se que este documento

(2) Sempre que foi possível, lancei mão das traduções e das edições acessíveis (quando recomendáveis e fidedignas). Procurei fazê-lo pensando na necessidade de multiplicar as possibilidades de verificação, por parte dos leitores, dos resultados aqui expostos. As edições originais indicadas serviram como fonte de verificação das traduções.

foi escrito por Alonso de Rojas); Nôvo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas (Pe. Cristobal de Acuña);

ANCHIETA, JOSEPH DE, S. J.: a) *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do...* Publicação da Academia Brasileira de Letras, Livr. Civilização Brasileira, S.A., Rio de Janeiro, 1933. Nota preliminar de Afrânio Peixoto, transcrição de um estudo de Capistrano de Abreu sobre a "Obra de Anchieta no Brasil"; introdução de Afrânio Peixoto e bibliografia do Pe. Joseph de Anchieta; anotações e posfácio de Antônio de Alcântara Machado (3); b) *Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil*, ed. da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1933;

ALMEIDA, CÂNDIDO MENDES DE: *Memórias para a História do Extinto Estado do Maranhão, cujo território compreende hoje Piauí, Grão-Pará e Amazonas*, 2 volumes, Tipografia do Comércio, de Brito e Braga, Rio de Janeiro, 1860, e Nova Tipografia de J. P. Hildebrandt, Rio de Janeiro, 1874. O primeiro volume contém a História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará, do Pe. JOSÉ DE MORAES; o segundo contém a Relação Sumária das Coisas do Maranhão (primeira edição Geraldo da Vinha, Lisboa, 1624), do CAPITÃO SIMÃO ESTÁCIO DA SILVEIRA; o "Nuevo Descubrimiento del Gran Rio de las Amazonas", do Pe. Cristobal de Acuña, e a Jornada do Maranhão, de DIOGO DE CAMPOS MÔRENO;

ANÔNIMO: *Vocabulário na Língua Brasileira*. Manuscrito Português-Tupi do Século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa, Departamento de Cultura, vol. XX, S. Paulo, 1938;

ANÔNIMO: *De Algumas Cousas Mais Notáveis do Brasil* (Informação Jesuítica de Fins do Século XVI), in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 94 — vol. 148 (1923), Rio de Janeiro, 1927, págs. 369-421. (Edição anterior: in *Arquivo Bibliográfico da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. IV, Coimbra, 1904.)

ANÔNIMO: "Summário das Armadas que se Fizeram e Guerras que se Deram na Conquista do Rio Paraíba", in *Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil*, 1º trimestre de 1873, tomo XXXVI, Rio de Janeiro, 1873, págs. 5-89. Cópia do original, existente na Biblioteca Nacional de Lisboa, por Antônio Henriques Leal.

ANÔNIMO: "Relação do Pilôto Anônimo", in Thomaz Oscar Marcondes de Souza — *O Descobrimento do Brasil. Estudo Crítico. De acôrdo com a documentação histórico-cartográfica e a náutica*, Companhia Editôra Nacional, S. Paulo, 1946, págs. 301-330;

(3) É preciso lembrar, em relação à "Informação dos Primeiros Aldeamentos", que existem dúvidas quanto à sua autoria. Serafim Leite pensa que a mesma não teria sido escrita por Anchieta, mas por Quirício Caxa (cf. SERAFIM LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. I, pág. XXVII).

ARAUJO, PE. ANTÔNIO DE: *Catecismo Brasílico da Doutrina Cristã*, edição facsimilar de Julio Platzmann, Leipzig, B. G. Teubner, 1898. (A primeira edição data de 1618, Lisboa); Herbert Baldus publicou o "Catálogo dos Nomes de Parentesco do Pe. A. de Araujo" in *Sociologia*, Vol. X — Nº I, 1948, págs. 58-63;

BARLEU, GASPAR: *História dos Feitos Recentemente Praticados Durante Oito Anos no Brasil e noutras Partes sob o Govêrno do Ilustríssimo João Maurício, Conde de Nassau, etc., ora governador de Wesel, tenente-general de Cavalaria das Províncias Unidas sob o Príncipe de Orange*. Tradução e Anotações de Cláudio Brandão, Serviço Gráfico do Ministério da Educação, Rio de Janeiro, 1940;

BETENDORF, JOÃO FELIPE: "Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo LXXII, Parte I (1909), Rio de Janeiro, 1910;

BRANDÃO, AMBRÓSIO FERNANDES: *Diálogos das Grandezas do Brasil*, Segunda edição, pela Academia Brasileira de Letras; corrigida e aumentada com numerosas notas de Rodolfo Garcia. Introdução de Jayme Cortesão e transcrição da intr. de Capistrano de Abreu; Dois Mundos Editôra Ltda., Rio de Janeiro, 1943;

CABEZA DE VACA, ALVAR NUÑEZ: *Naufragios y Comentarios*, Calpe editora, Madri, 1922;

CAMINHA, PERO VAZ: *A Carta de Pero Vaz de Caminha*, ed. de Jayme Cortesão, Editôra Livros de Portugal Ltda., Rio de Janeiro, 1943;

CARDIM, PADRE FERNÃO: *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Introdução e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia, Companhia Editôra Nacional, Segunda Edição, S. Paulo, 1939;

CARTAS JESUÍTICAS: *Cartas Avulsas* (1550-1568), Publicação da Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, 1931; Nota preliminar, introdução, "Sinopse da História do Brasil e da Missão dos Padres Jesuítas, de 1549 a 1568", "Missão Jesuítica ao Brasil de 1549-1568", de Afrânio Peixoto; notas de Alfred do Vale Cabral;

CARTAS JESUÍTICAS: *Novas Cartas Jesuítas (De Nóbrega a Vieira)*, Serafim Leite, S. J., (ed.), Companhia Editôra Nacional, S. Paulo, 1940; prefácio de Afrânio Peixoto, introdução de Serafim Leite;

DANIEL, JOÃO: *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, 2ª Parte, in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, Tomo II, 1840; Tomo III, 1841;

EVREUX, PE. IVES D': *Viagem ao Norte do Brasil, feita nos anos de 1613 e 1614*; introdução e notas de Ferdinand Denis; tradução de Cesar Augusto Marques, Maranhão, 1874; Edição francesa: *Voyage dans le Nord du Brésil, Fait Durant les Années 1613 e 1614*, Publié d'après l'Exemplaire Unique Conservé a la Bibliothèque Impériale de Paris, avec une Introduction et des notes, par M. Ferdinand Denis, Leipzig e Paris, Librairie A. Franck, 1864;

FIGUEIRA, PE. LUIZ: a) *A Arte de Gramática da Língua Brasileira*, Lisboa, Na Officina de Miguel Deslande, 1687; b) "Memorial sobre as Terras, e Gentes do Maranhão, e Grão Pará, e Rio das Amazonas", com uma introdução de Rodolfo Garcia, in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo 94, vol. 148 (1923), Rio de Janeiro, 1927, págs. 423-432. Primeira Publicação: Lisboa, 1637;

FURTADO DE MENDONÇA, HEITOR: *Primeira Visitação do Santo Ofício das Partes do Brasil* (Confissões da Bahia, 1591-1592); prefácio de J. Capistrano de Abreu, Segunda edição, Sociedade Capistrano de Abreu, F. Brigueit & Cia., Rio de Janeiro, 1935;

GABRIEL SOARES DE SOUSA: *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, edição corrigida e notas de Francisco Adolfo de Varnhagen, Terceira edição, Companhia Editora Nacional, S. Paulo, 1938;

GANDAVO, PERO DE MAGALHÃES: I) *História da Prouincia de Santa Cruz*, Tip. Antonio Gonçalves, Lisboa, 1576; edição brasileira por Assis Cintra, Nossa Primeira História, Comp. Melhoramentos de São Paulo, S. Paulo, 1922, utilizada neste trabalho; 2) *Tratado da Terra do Brasil, no qual se contem a Informação das cousas que há nestas Partes, feito por...*, edição do Anuário do Brasil ("I — *Tratado da Terra do Brasil*. II — *História da Prouincia Santa Cruz*"), Rio de Janeiro, 1924, págs. 23-61. II — Nota Bibliográfica de Rodolfo Garcia, introdução de Capistrano de Abreu. Este trabalho é indicado no texto como *Tratado*; as demais indicações, sem nenhuma especificação, referem-se à primeira obra;

GONNEVILLE, CAPITÃO BINOT PAULMIER DE: "Relação Autêntica (Campanha do Navire L'Espoir de Honfleur, 1503-1505)", in *Revista Trimestral do Instituto Histórico Geográfico e Etnográfico do Brasil*, Tomo XLIX, segundo volume de 1886, Rio de Janeiro, 1886, Tradução de Tristão Alencar Araripe. Sobre a crítica deste documento, ver o estudo deste autor, idem, págs. 315-331;

HERIARTE, MAURICIO DE: *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas*, in Visc. Porto Seguro (F. A. Varnhagen); *História Geral do Brasil, Antes de sua Separação e Independência de Portugal*, Tomo III, terceira edição integral, Comp. Melhoramentos de S. Paulo, s/d. Transcrição: págs. 211-237;

JABOATAM, FREI ANTÔNIO DE SANTA MARIA: *Nôvo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos Frades Menores da Prouincia do Brasil*, Rio de Janeiro, 2 tomos, Ed. do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1858-1859;

KNIVET, ANTÔNIO: *Narração da Viagem que, nos anos de 1519 e seguintes, fez Antônio Knivet da Inglaterra ao Mar do Sul, em companhia de Thomaz Cavendish*, trad. do holandês por J. H. Duarte Perreira (a edição original é em inglês; mas, o tradutor utilizou-se da edição holandesa de Pieter Van der Aa, Leyde, 1707).

In *Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil*, Tomo X, Rio de Janeiro, 1878, págs. 183-272; Este trabalho já estava redigido, quando saiu uma edição mais completa

da obra de Anthony Knivet: *Vária Fortuna e Estranhos Fados de Anthony Knivet*, trad. e introdução de Guiomar de Carvalho Franco e anotações de Francisco de Assis Carvalho Franco, Editora Brasiliense Limitada, S. Paulo, 1947. O aproveitamento desta edição é indicado no texto pela referência à casa editôra;

LAET, JEAN DE: *L'Histoire du Nouveau Monde ou Description des Indes Occidentales Contenant dix-huict liures*, Enrichi de nouvelles Tables Geographiques & Figures des Animaux, Plants & Fruicts, Leyde, Bonaventure & Abraham Elfeuiers, Impressores, 1640;

LÉRY, JEAN DE: *Viagem à Terra do Brasil*, tradução integral e notas de Sérgio Milliet, segundo a edição de Paul Gaffarel, com o colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa, Liv. Martins, S. Paulo, 1941. Original francês: *Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Brésil, autrement dite Amerique. Contenant la Navigation, & choses remarquables, venés fur mer par l'auteur. Le comportement de Vilegagnon en ce pays-la. Les moeurs & façon de viure efranges des Sauvages Brefiliens: avec un Colloque de leur Langage. Enfenble la description des plusieurs Animaux, Arbres, Herbes, & autres choses fingulieres, & du tout inconnues pardeçá: dont on verra les fommaires de chapiters au commencement du liure Avec les Figures, Reveue, corrigee & bine augmentee de discours notables, en ceste troisieme Edition. Pou Antoine Chuppin, M. LXXXV.*

LOPES DE SOUZA, PERO: *Diário da Navegação de Pero Lopes de Souza* (1530-1532), (editor) Paulo Prado, Tipografia Leuzinger, 2 vols., Rio de Janeiro, 1927. Prefácio de J. Capistrano de Abreu e comentários de Eugênio de Castro;

MALHEIRO DIAS, CARLOS: *História da Colonização Portuguesa do Brasil*, 3 vols., Litografia Nacional, Pôrto, 1921, 1923 e 1924. Esta obra, que foi dirigida e coordenada por Malheiro Dias, contém documentos preciosos, como a adaptação da carta de Pero Vaz de Caminha, feita por D. Carolina Michaelis de Vasconcelos; as cartas de Americo Vespuccio, transcritas por Malheiro Dias (4); a cópia e a transcrição em português, por F. M. Esteve, de "A Nova Gazeta do Brasil", e um elevado número de documentos oficiais, de grande importância para o estudo dos contatos dos portugueses com os aborígenes;

MARCGRAF, GEORG: *História Natural do Brasil*, trad. de José Pro-cópio Magalhães, edição do Museu Paulista, S. Paulo, 1942. Prefácio de E. Taunay. O livro VIII "que trata da própria região e dos indígenas" (págs. 260-292), foi traduzido por Nadir

(4) Thomaz Oscar Marcondes de Souza, em um livro que está acabando de preparar: "*Amerigo Vespucci e suas Viagens*", que teve a gentileza de pôr à disposição do autor, critica a autenticidade do "Mundus Novus", e aceita como autênticas as cartas denominadas Florentinas, que se encontram no Códice Ricardiano 1910. As edições mais recomendáveis das cartas de Vespucci são as feitas pela Imprensa da Universidade de Princeton: *Vespucci Reprints, Texts and Studies*, vols. II, IV-VI, 1916.

Raja Gabaglia, sendo comentado por Heloisa Alberto Torres e Plínio Ayrosa.

MOCQUET, JEAN: *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales*, Imprimé aux Frais du Gouvernement, Paris, 1830. Sobre o Brasil, descrição da viagem às "Índias Ocidentais", em 1604, Livro Segundo, págs. 54-126;

MONTAIGNE, MICHEL DE: *Essais de Montaigne*, Nouvelle Édition Avec des Notes Choisies dans Tous les Commentateurs et la Traduction de Toutes les Citations que Renferme le Texte, por J. V. Leclou, Garnier Frères, Libraires, Éditeurs, Paris, s/d., 2 vols. A primeira edição data de 1595; a parte sobre os Tupinambá é a seguinte: tomo I, livro I, capítulo XXX, págs. 175-188;

MONTOYA, PE. ANTONIO RUIZ DE: a) *Primeira Catechese dos Índios Selvagens, feita pelos Padres da Companhia de Jesus*, in Manuscripto Guarani da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro sobre a Primitiva Catechese dos índios das Missões. Tradução portuguesa, notas e um esboço gramatical do Abânê por Batista Caetano de Almeida Nogueira; a edição foi dirigida por Benjamin Franklin Ramiz Galvão, que fez o confronto, com os originais da "Conquista Espiritual", Rio de Janeiro, 1879; b) *Arte de Grammatica, Vocabulario y Tesouro de la Lengua Guarani, o mas bien Tupi*, ed. do Visc. de Porto Seguro (F. A. Varnhagen), Viena e Paris, 1876;

NOBREGA, MANOEL DE: *Cartas do Brasil, 1549-1560*, publicação da Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, 1931. Nota preliminar de Afrânio Peixoto, prefácio de Valle Cabral, notas deste e de Rodolfo Garcia; contém ainda: PE. ANTÔNIO FRANCO — *Vida do Padre Manoel da Nobrega* (págs. 21-69);

PIGAFETTA, ANTONIO: *Primer Viaje em Torno del Globo*, tradução de F. Ruiz Morcuende, Editora Espasa-Calpe Argentina, S.A., Buenos Aires, 1941;

PYRARD, FRANÇOIS (de Laval): *Viagens de... Contendo a Notícia de Sua Navegação às Índias Orientais, Ilhas de Maldiva, Maluco e o Brasil, e os Diferentes casos que lhe aconteceram na mesma viagem nos dez anos que andou nestes Países (1601 a 1611), com a descrição exata dos costumes, leis, polícia e governo; do trato e comércio que nêles há; dos animais, árvores, frutas e outras singularidades que ali se encontram*, tradução portuguesa e anotações de Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara, edição revista e atualizada por A. de Magalhães Basto, B. H. Série ultramarina, Livraria Civilização Editôra, Pôrto, 1944. Sobre o Brasil: capítulos XVI, XXVI e XXVII, tomo II;

RAMIREZ, LUIS: "Carta, escrita do Rio da Prata em 107-1528, copiada na Espanha e publicada por F. A. de Varnhagen", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, tomo XV, segunda edição, Rio de Janeiro, 1888, págs. 13-41;

SALVADOR, FREI VICENTE DO: *História do Brasil*, Nova Edição, revista por Capistrano de Abreu, Weiszflog Irmãos, S. Paulo e Rio de Janeiro, 1918;

SCHMIDL, ULRICO: *Derrotero y Viaje a España y las Indias*, traduzido do alemão segundo o manuscrito original de Stuttgart co-

mentado por Edmundo Wernicke, prólogo de Josué Gallán (H), Santa Fé, 1938. Sobre os tupi, capítulo 52, págs. 169-175. Em "Ulrico Schmidl no Brasil Quinhentista", de W. Kloster, e F. Sommer, ed. Sociedade Hans Staden, Tip. Gutenberg, S. Paulo, 1944, prefácio de Francisco de Assis Carvalho Franco, podem-se encontrar, em português, as peripécias relativas à viagem de Schmidl de Assunção a S. Vicente.

STADEN, HANS: *Duas Viagens ao Brasil, Arrojadadas Aventuras no século XVI entre os antropófagos do Novo Mundo*. Livro Primeiro: As Viagens. Livro Segundo: A Terra e seus Habitantes. Transcrito ao alemão moderno por Carlos Fouquet e traduzido deste para o português, por Guiomar de Carvalho Franco. Introdução e notas de Francisco de Assis Carvalho Franco e mapas de Wilhelm Kloster. Publicação da Sociedade Hans Staden, São Paulo, 1942;

SOUZA FERREIRA, PADRE JOÃO DE: *América Abreviada, suas Notícias e de seus Naturais, e em particular do Maranhão, Títulos, Contendas e Instruções a sua Conservação e Aumento mui uteis*, in *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo LVII, Parte I, Rio de Janeiro, 1894, págs. 5-153;

THEVET, FR. ANDRÉ: *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América*, prefácio, tradução e notas de Estêvão Pinto, Comp. Editôra Nacional, S. Paulo, 1944. Original francês: *Les Singularitez de la France Antarctique, Autrement nommée Amerique: & de plusieurs Terres & ifles decouvertes de nostre Temps*. A Paris, Chez les heritiers de Maurice de la Porte, au Clos Bruneau, à l'enfeigne S. Claude, 1558); b) *La Cosmographie Universelle D'André Thevet Cosmographe du Roy. Illustrée de Diverses Figures des choses plus remarquables veues par l'auteur, & incogneues de noz Anciens & Modernes*, Paris, Pierre l'Huillier, 1575, 4 tomos, 2 volumes; o material sobre o Brasil e os Tupinambá está no vol. II do tomo IV, pág. 908 e segs.; c) *Les vrais pourtraits et Vies des Hommes Illustres, Grecz, Latin et Payens, Recueillez de leurs Tableaux, Liures, Medalles antiques, et Modernes*, Paris, Viúva I. Keruert e Guillaume Chaudiere, 1584; artigo Qvoniambec, livro VIII — capítulo 149, fôlhas 661-662; (*)

VASCONCELLOS, PE. SIMÃO DE: *Notícias Curiosas e Necessarias sobre o Brasil*, Rio de Janeiro, ed. da Imprensa Nacional, 1824; b) *Chronica Da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos nesta Parte do Novo Mundo. Em que trata da Entrada da Companhia de Jesu nas partes do Brasil, nos Fundamentos que N'ella Lançaram e Continuaram seus Religiosos, e Algumas Notícias Antecedentes, Curiosas e Necessarias das Cousas d'aquelle Estado*, Segunda edição, correta e aumentada, Casa do Editor A. J. Fernandes Lope. Lisboa, MDCCCLXV, 2 vols.; c) *Vida do Veneravel Padre José de Anchieta*, prefácio de

(*) Na presente reedição, também usei os textos do Ms. inédito de Thevet, em fotocópias que me foram cedidas por Paulo Duarte.

- Serafim Leite, S. J., Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1943, 2 vols.;
- VIEIRA, PE. ANTONIO: *Cartas do Padre Antonio Vieira*, Coordenadas e Anotadas por J. Lúcio de Azevedo, Coimbra, Imprensa da Universidade, 3 vols., 1925, 1926 e 1928;
- VILLEGAGNON, NICOLAS DURAN DE: Carta escrita na "França Antártica", em 31 de Março de 1557, transcrita na íntegra por Jean de Léry, prefácio de *Viagem à Terra do Brasil*, págs. 30-34;
- Actas da Câmara de Santo André da Borda do Campo* (1555-1560). Publicação oficial do Arquivo Municipal de S. Paulo, Duprat & Cia., S. Paulo, 1914;
- Actas da Câmara da Vila de São Paulo*, publicação oficial do Arquivo Municipal de S. Paulo, Vol. I, Duprat & Cia., S. Paulo, 1914;
- Inventários e Testamentos*, publicação oficial, vols. I-V, Tip. Piratininga, S. Paulo, 1920;
- IV — Discriminação das Principais Fontes Secundárias:
- ALMEIDA PRADO, J. F. DE: a) *Pernambuco e as Capitanias do Norte do Brasil*, (1530-1630), 1º vol., Comp. Ed. Nacional, S. Paulo, 1939; 2º vol., idem, 1941; b) *Primeiros Povoadores do Brasil*, 1500-1530 (Formação Histórica da Nacionalidade Brasileira), Comp. Ed. Nac., S. Paulo, 1935;
- ARAÚJO JORGE, A. G. DE: "O Brasil e a França no século XVI (Um Capítulo da História Diplomática do Brasil Colonial)", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo LXXVII, Parte II (1914), Rio de Janeiro, 1916, págs. 191-217;
- BERREDO, ANNAES HISTÓRICOS (do Maranhão), 2 vols., Tip. Barbera, Florença, 1905;
- BUARQUE DE HOLANDA, SÉRGIO: *Raízes do Brasil*, Liv. José Olympio Editôra, Rio de Janeiro, 1946;
- CAPISTRANO DE ABREU: *Um Visitador do Santo Officio à Cidade do Salvador e ao Reconcavo da Bahia de Todos os Santos* (1591-1592), Rio de Janeiro, Tip. Jornal do Comércio, 1922;
- CAPISTRANO DE ABREU, J.: *Capítulos de História Colonial* (1500-1800), ed. da Sociedade Capistrano de Abreu, 1934;
- CASAL, PE. MANUEL AIRES DE: *Corografia Brasilica ou Relação Histórica Geográfica do Reino do Brasil*, ed. Cultura, S. Paulo, 2 vols., 1943;
- DENIS, FERDINAND e FAMIM, M. C.: *Brazil, Colombia e Guianas*, 2 vols., trad. portuguesa, Tip. de L. C. Cunha, Lisboa, 1844-1845;
- FERNANDES, FLORESTAN: *Aspectos do Povoamento de São Paulo no Século XVI*, Publicação nº 24 do Instituto de Administração da Universidade de S. Paulo, S. Paulo, 1948;
- GAFFAREL, PAUL: *Les Découvreurs Français du XIV.^e Siècle au XVI.^e siècle. Côtes de Guiné, du Brésil et de l'Amérique du Nord*, Chalmel & Cie., Éditeurs, 2ª ed. Paris, 1889 (II Parte: "Les Découvreurs Français du Brésil").
- LEITE, SERAFIM, S. J.: a) *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomos I-III, Porto, 1938-1943; b) *Páginas de História do Brasil*, Comp. Ed. Nac., 1937;

- MATTOS, ANIBAL: *Prehistoria Brasileira*, Comp. Ed. Nacional, S. Paulo, 1938;
- MELLO MORAIS, A. J. DE: a) *Corografia Historica, Cronografica, Genealogica, Nobiliaria e Política do Império do Brasil*, Rio de Janeiro, 5 tomos, Tip. Americana, 1859-1866; b) *História dos Jesuitas e suas Missões na América do Sul*, Rio de Janeiro, Liv. da Casa Imperial, de E. Dupont, ed., 2ª vol., 1872;
- MILLIET DE SAINT-ADOLPHE, J. C. R.: *Dicionário Geográfico, Histórico e Descritivo do Império do Brasil*, J. P. Aillaud, Paris, 1845, 2 vols.;
- MAGALHÃES, BASÍLIO: *Expansão Geográfica do Brasil Colonial*, Rio de Janeiro, Epasa, 1944 (3ª edição corrigida e ampliada);
- MARCHANT, ALEXANDER: *Do Escambo à Escravidão. As Relações Econômicas dos Portugueses e Índios na Colonização do Brasil*, 1500-1580, Comp. Ed. Nac., S. Paulo, 1943;
- PERDIGÃO MALHEIRO, AGOSTINHO MARQUES: *A Escravidão no Brasil*, Tipografia Nacional, Rio de Janeiro, 3 vols., 1866-1867;
- RIBEIRO, JOÃO: *História do Brasil*, Curso Superior, Livr. Francisco Alves, 10ª ed., rev. e melhor., Rio de Janeiro, 1923;
- ROCHA PITTA, SEBASTIÃO DA: *História da América Portuguesa, Desde o Ano de mil e quinhentos do seu Descobrimento*, H. Garnier, Livreiro-editor, Rio de Janeiro, s/d.;
- RODRIGUES LEITE, FRANCISCO: "Jean de Léry, Viajante de Singularidades". Separata da *Revista do Arquivo Municipal*, Nº CVIII, S. Paulo, 1946;
- SILVA, JOAQUIM NORBERTO DE SOUZA: "Memória Histórica e Documentada das Aldeias de Índios da Província do Rio de Janeiro", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Tomo 17, Nº 14, segundo trimestre de 1854, e Nº 15, terceiro trimestre de 1854, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1894, págs. 71-532;
- SOUTHEY, ROBERT: *História do Brasil*, trad. de Luiz Joaquim de Oliveira e Castro, anotada por J. C. Fernandes Pinheiro, Liv. de B. L. Garnier, Rio de Janeiro, vols. I e II, 1862;
- THOMSEN, THOMAS: *Albert Eckhout ein Niederländischer Maler und Sein Gönner Moritz der Brasilianer*, Ejnar Munksgaard, Kopenhagen, 1938;
- VARNHAGEN, FRANCISCO ADOLFO (Visc. de Porto Seguro): *História Geral do Brasil, Antes de sua Separação e Independência de Portugal*, terceira edição, 4 vols., Co. Melhoramentos de S. Paulo, s/d.;

V — Obras de Elaboração Lingüística, Etnográfica ou Etnológica, sobre os Tupi utilizadas neste trabalho:

- BALDUS, HERBERT: *Ensaio de Etnologia Brasileira*, Comp. Ed. Nac., S. Paulo, 1937;
- BALDUS, HERBERT: "Os Tupirapé", parte publicada na *Revista do Arquivo Municipal*, vol. CXI, S. Paulo, 1946, págs. 105-119;

- BARBOSA RODRIGUES, J.: "Poranduba Amazonense", in *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. XIV, Fasc. 2, 1886-1887, Rio de Janeiro, 1890;
- BERTONI, MOISÉS S.: *Resumen de Prehistoria y Protohistoria de los Países Guaraníes*, Ed. J. E. O'Leary, Assunção, 1914;
- CHURCH, GEORG EARL: *Aborígenes of South America*, Clements R. Mackham (ed.), Londres, Chapman and Hall, 1912;
- COSTA, ANYONE: *Migrações e Cultura Indígena, Ensaios de Arqueologia e Etnologia do Brasil*, Comp. Ed. Nac., S. Paulo, 1939 (págs. 172 e segs.);
- DRUMOND, CARLOS: "Designativos de Parentesco no Tupi-Guarani", Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, da Universidade de S. Paulo, Boletim XLVI, S. Paulo, 1944;
- FREITAS, AFONSO DE: 1) "Distribuição Geográfica das tribus Indígenas na Época do Descobrimento", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de S. Paulo*, tomo XIX, págs. 103-128; 2) "A Autoctonia dos Índios Brasileiros", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de S. Paulo*, tomo XIV, 1909, págs. 213-228;
- FREYRE, GILBERTO: *Casa Grande & Senzala, Formação da Família Brasileira sob o Regimen de Economia Patriarcal*, Schmidt editor, Rio de Janeiro, terceira edição, 1938 (Capítulo II);
- GALVÃO, EDUARDO, e WAGLEY, CHARLES: *O Parentesco Tupi-Guarani*, Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1946;
- GENNEP, ARNOLD VAN: *L'État Actuel du Problème Totémique*, Editions Ernest Leroux, Paris, 1920;
- GARCIA, RODOLFO AUGUSTO DE AMORIM: "Nomes de Parentesco em Língua Tupi", in *Annais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Vol. LXIV, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1944, págs. 177-189;
- GONÇALVES DIAS, ANTONIO: *O Brazil e a Oceania*, H. Garnier, Livreiro-editor, Paris, s/d.;
- KARSTEN, RAPHAEL: *The Civilization of the South American Indians*, com prefácio de Edward Westermarck, N. York, Alfred A. Knopf, 1926;
- KIRCHHOFF, PAUL: a) "Varwandschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat", in *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 64, Berlim, 1933, págs. 41-71; b) "Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas", in *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 63, Berlim, 1932, págs. 85-193;
- KLIMEK, S., e MILKE, W.: "An Analysis of the Material Culture of the Tupi Peoples", in *American Anthropologist*, N. S., vol. 37, Parte I — N.º 1, 1935, págs. 71-91;
- KRICKEBERG, WALTER: *Etnologia de America*, tradução de P. Hendrich, Fondo de Cultura Económica, México, 1946;
- LAFONE QUEVEDO, SAMUEL A.: "Guarani Kinship Terms as Index of Social Organization", in *American Anthropologist*, N. S., Vol. 21 — N.º 4, 1919, págs. 421-440;
- LANGLOIS, COLONEL: *L'Amérique Pré-Colombienne et La Conquête Européenne*, E. De Boccard, Ed., Paris, 1928;

- LETOURNEAU, CHARLES: *La Guerre dans les Diverses Races Humaines*, L. Bataille & Cie., eds., Paris, 1895, cap. VI, págs. 132-162;
- LOWIE, ROBERT H.: "The Tapuia", in *Handbook of South American Indians*, vol. I, The Marginal Tribes, Julian H. Steward (ed.), Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Boletim N.º 143, 1946, págs. 553-556;
- MÉTRAUX, ALFRED: a) *La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*, Lib. Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1928; b) *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Librairie Ernest Lerou, Paris, 1928; c) *Migrations Historiques des Tupi-Guarani*, Paris, Librairie Orientale et Américaine, 1927; d) "Les Hommes-Dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud", in *Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucumán*, tomo II, Universidade Nacional de Tucumán, Museu de História Natural, 1931, págs. 61-91;
- MILKE, W., e KLIMEK, S.: cf. acima;
- NIMUENDAJÚ UNKEL, CURT: *Leyenda de la Creacion y Juicio Final del Mundo como Fundamento de la Religion de los Apapokuva-Guarani*, trad. e ed. mimeografada de Juan Francisco Recalde, carta-prefácio de Herbert Baldus, S. Paulo, 1944;
- NORDENSKIÖLD, ERLAND: "Palisades and "Noxious Gases" among the South American Indians", separata de *Ymer*, 1918, H. 3, págs. 220-243;
- PHILIPSON, JÜRN: a) "Nota Sobre a Interpretação Sociológica de Alguns Designativos de Parentesco no Tupi-Guarani", Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo, Boletim LVI, S. Paulo, 1946; b) "O parentesco Tupi-Guarani", Fac. de Filos., Ciênc. e Letr. da Universidade de S. Paulo, Boletim LXIII, S. Paulo, 1946;
- PINTO, ESTÊVÃO: *Os Indígenas do Nordeste*, Comp. Ed. Nac., 2 vols., São Paulo, 1935 e 1938;
- RADIN, PAUL: *Indians of South America*, The American Museum of Natural History, Science Series, Doubleday, Doran & Co., N. York, 1942 (Capítulo V, sobre os Tupinambá);
- RAMOS, ARTHUR: *Introdução à Antropologia Brasileira*, Iº Vol., As Culturas Não Européias, Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro, 1943;
- SCHADEN, EGON: *Ensaio Etno-Sociológico sobre a Mitologia Heróica de Algumas Tribos Indígenas do Brasil*, ed. Rev. Sociologia, S. Paulo, 1945;
- SCHMIDT, WILHELM: *Etnologia Sul Americana, Círculos Culturais e Extratos Culturais na América do Sul*, tradução de Sérgio Buarque de Hollanda, Companhia Editôra Nacional, S. Paulo, 1942;
- SCHULLER, RODOLFO L.: "A Couvade", in *Revista Americana*, Ano I — N.º 12, Setembro de 1910, Rio de Janeiro;
- STEINEN, KARL VON DEN: *Entre os Aborígenes do Brasil Central*, prefácio de Herbert Baldus, tradução de Egon Schaden, Departamento de Cultura, S. Paulo, 1940;

STRAUSS, CLAUDE LÉVI: a) "The Social Use of Kinship Terms Among Brazilian Indians", in *American Anthropologist*, N. S., Vol. 45, Parte I, N.º 3, 1943, págs. 398-409; b) "Guerra e Comércio entre os Índios da América do Sul", in *Revista do Arquivo Municipal*, Ano VIII — Vol. LXXXVI, S. Paulo, dezembro de 1942, págs. 131-146;

WAGLEY, CHARLES, e GALVÃO, EDUARDO: *O Parentesco Tupi-Guarani*, cf. acima.

VI — Bibliografias:

ANDRADE, ALMIR: *Formação da Sociologia Brasileira*, vol. I: Os Primeiros Estudos Sociais do Brasil. Séculos XVI, XVII e XVIII, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1941 (caps. VIII, IX e X);

AYROSA, PLÍNIO: "Apontamentos para a Bibliografia da Língua Tupi-Guarani", Boletim XXXIII da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo, S. Paulo, 1943;

BALDUS, HERBERT: "Ensaio Sobre a História da Etnologia Brasileira", in *Boletim Bibliográfico*, Ano I — Vol. I, outubro-novembro-dezembro de 1943, págs. 59-69;

FOUQUET, C.: "Bibliografia da "Verdadeira História" de Hans Staden", in *Boletim Bibliográfico*, Ano I — Vol. IV, julho-agosto-setembro de 1944, págs. 7-31.

ÍNDICE

	Pág.
<i>Prefácio à segunda edição</i>	7
<i>Nota explicativa</i>	9
<i>Introdução</i>	13
Cap. I — A DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS TUPINAMBÁ	25
Cap. II — Os GRUPOS LOCAIS	59
Cap. III — O SISTEMA DE PARENTESCO	149
Cap. IV — As CATEGORIAS DE IDADE	263
Cap. V — O CONSELHO DE CHEFES	309
<i>Conclusões</i>	350
<i>Bibliografia</i>	356

13223A
⑥ 17,00
12-3-71

Este livro foi composto e impresso pela
EDIPE
Rua Conselheiro Furtado, 516
Artes Gráficas
SÃO PAULO

objetivo da obra é nitidamente sociológico, mas a generalização sociológica e sua conceituação sempre se submetem aos dados de ordem etnográfica. (...) Mas não é tudo. Não somente a análise é muito bem articulada, mas ainda um excelente plano conduz-nos do primeiro ao último capítulo. (...) Estas observações preliminares mostram o interesse do livro de Florestan Fernandes, que ultrapassa o quadro dos Tupinambá, para fornecer ao sociólogo uma documentação rica, escoimada, bem criticada, da qual se pode lançar mão para elaborar mais amplos sistemas de idéias." (ROGER BASTIDE, "A Organização Social dos Tupinambá", *O Estado de São Paulo*, 23 e 31 de julho e 7 de agosto de 1949.)

"A análise metódica da obra dos primeiros cronistas e as pesquisas diretas entre descendentes das tribos tupí-guaraní localizadas em São Paulo, encaminham-no naturalmente para o tema do presente estudo. E se em certo sentido é lícito dizer que ele completa as monografias anteriores de Métraux, fornecendo-nos, ao lado delas, um amplo quadro de conjunto dos grupos indígenas que entraram em mais assíduo contato com o colonizador europeu e mais influíram sobre nosso desenvolvimento histórico, deve-se isso a um feliz acaso. É como obra independente que o estudo do sr. Florestan Fernandes merece ser tratado e é nesse aspecto que ele adquire todo o seu valor." (...) "Falta naturalmente a quem redige o presente comentário, a autoridade necessária para debater longamente esse e outros aspectos da obra recente do sr. Florestan Fernandes. Nem é este o lugar para semelhante debate. Mas não creio enganar-me muito dizendo que sua contribuição é das mais valiosas que um autor brasileiro já ofereceu para a sociologia e antropologia social." (SÉRGIO BUARQUE de HOLANDA, "Sociedade Tupinambá", *Diário de Notícias*, 30 de outubro e 20 de novembro de 1949.)

"No terreno do louvor, entretanto, seria preciso fugir demais à norma da resenha, pois o livro do sr. Florestan Fernandes é, sem favor, uma das contribuições mais sérias para as ciências humanas no Brasil. O seu maior e mais durável significado reside, penso eu, no fato de não ser apenas um esclarecimento decisivo para o estudo de nossa sociologia primitiva, mas também uma contribuição de bom nível teórico para a sociologia em geral, graças à sagacidade sociológica trazida pelo sr. Florestan Fernandes ao emprego dos métodos do etnólogo." (ANTÔNIO CÂNDIDO, in *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, volume III, São Paulo, 1949.)

"O livro de Florestan Fernandes tende a ocupar lugar de destaque na literatura etno-sociológica brasileira, principalmente pela maneira por que o autor soube interrogar dados tão "velhos" como os relatos quinhentistas e seiscentistas, para integrá-los numa nova configuração." (GIOCONDA MUSSOLINI, in *Boletim Bibliográfico de Antropologia Americana*, México, vol. XII, parte II, 1949.)